Dr. Abid Rohmanu, M.H.I.

REINTERPRETASI JIHAD:
RELASI FIKIH DAN AKHLAK

STAIN Press PONOROGO

Dr. ABID ROHMANU, M.H.I.

REINTERPRETASI JIHAD:
RELASI FIKIH DAN AKHLAK

REINTERPRETASI JIHAD: RELASI FIKIH DAN AKHLAK

Editor: Agus Purnomo, M.Ag

xii + 322 halaman; 20.5 x 14.5 cm
ISBN: 978-602-9312-20-1
Cetakan I, Oktober 2012

Penata Letak: Tafa
Sampul: Abue

Penerbit:
STAIN PO PRESS
Jalan Pramuka 156 Ponorogo
Telp. (0352) 481227

Dicetak:
Nadi Press Yogyakarta
Telp. (0274) 6882748.
email. kantornadi@gmail.com

KATA PENGANTAR

Tiada kata yang pantas terucap, selain rasa syukur al-ḥamdulillāh atas hadirnya buku ini di tangan para pembaca yang budiman. Buku ini pada awalnya adalah karya disertasi penulis di IAIN Sunan Ampel Surabaya yang telah penulis pertahankan di sidang ujian tertutup dan terbuka pada 24 Agustus 2010 dan 9 Desember 2010. Penerbitan naskah disertasi ini berawal dari harapan penulis agar naskah tersebut bisa dibaca lebih banyak orang dan tidak hanya menghiasi ruang sirkulasi disertasi perpustakaan. Harapan tersebut semakin menggelora tatkala beberapa teman menanyakan bahkan meminta naskah disertasi penulis.

Buku ini pada dasarnya ingin menjelaskan bagaimana konsepsi jihad Khaled M. Abou El Fadl dalam perspektif interdependensi fikih dan akhlak. Jihad memang bisa dikatakan topik yang telah "usang", akan tetapi seiring dengan menguatnya tensi kelompok moderat dan kelompok puritan, tafsir, konsepsi dan aplikasi jihad kembali diperebutkan dalam kehidupan keseharian masyarakat muslim. Berdasar hal ini, penulis terpanggil untuk mencoba menyusuri konsepsi jihad Abou El Fadl, sosok yang seringakali direpresentasikan sebagai bagian dari kelompok moderat dalam Islam. Abou El Fadl bisa dikatakan sebagai proponen *counter-jihad* kelompok puritan, yakni jihad yang berorientasi literalis dan mendeligitimasi orientasi-orientasi yang lain. Kelompok puritan yang berbasis pada ideologi wahabiyah ini

memberikan makna pada jihad sesuai dengan parameter mereka sendiri dan memaksakan keberlakuannya pada masyarakat muslim. Makna, tafsir dan aplikasi jihad kelompok puritan ini lebih disemangati oleh teologi intoleran terhadap kelompok yang tidak sepaham, utamanya kelompok nonmuslim. Tafsir yang bersifat eksklusif ini kemudian "gampang" melahirkan praktek-praktek kekerasan atas nama agama sebagaimana kita saksikan pada beberapa tahun terakhir.

Konsepsi jihad Abou El Fadl dalam buku ini akan dikaji dari perspektif inter-relasi atau interdependensi fikih dan akhlak. Hal ini tidak terlepas dari banyak penilaian bahwa Abou El Fadl adalah sarjana hukum Islam yang banyak melakukan kajian keislaman dari sudut pandang moralitas (*most noted for his scholarly approach to Islam from a moral point of view*). Bagaimana ia melakukan kajian dari sudut moralitas merupakan persoalan berikutnya dalam buku ini. Fikih selama ini dicitrakan sebagai disiplin keilmuan Islam yang rigid dengan orientasi pada status halal dan haram perbuatan mukallaf. Orientasi yang berlebihan pada detail-detail aturan hukum berimbas pada pengabaian prinsip dan nilai yang mendasari sebuah perbuatan hukum. Berbicara tentang prinsip dan nilai yang mendasari sebuah perbuatan, tentu berkaitan dengan persoalan akhlak dan teologi. Akhlak pada dasarnya adalah *base-structure* (struktur dasar) yang melandasi bangunan keilmuan fikih. Begitu mendasarnya akhlak, tidak berlebihan bila kemudian Jalaluddin Rakhmat memberikan judul bukunya dengan Dahulukan Akhlak di atas Fikih. Dengan lebih mendasarkan fikih pada akhlak, diharapkan fikih tidak lagi bersifat kaku, akan tetapi lebih terbuka pada diskusi dan re-evaluasi sehingga adagium bahwa fikih akan selalu *ṣāliḥ li kull zamān wa makān* bukan hanya isapan jempol belaka.

Berdasar paparan di atas, buku ini selain menggambarkan bagaimana konsepsi jihad dibangun berdasar perspektif relasi fikih dan akhlak, diharapkan juga bisa memberikan sumbangsih terhadap tesis tentang krisis epistemologi dalam Islam. Krisis epistemologi tersebut sebagaimana dinyatakan oleh Abdulaziz Abdulhussein Sachedina disebabkan oleh tiadanya relasi yang harmonis antara fikih dan akhlak, serta teologi pada sudut yang lain. Islam mempunyai banyak varian keilmuan, dominasi salah satu keilmuan akan menghasilkan pandangan tentang Islam yang tidak utuh. Karena itu inter-relasi keilmuan Islam (teologi, akhlak, dan fikih) secara harmonis merupakan kebutuhan mendasar dalam rangka menampilkan Islam seutuhnya di era globalisasi ini.

Dominasi fikih dalam keilmuan Islam sebagaimana terpotret dalam sebagian besar sejarah keislaman hanya akan menorehkan kesan Islam sebagai agama yang keras dan kejam. Padahal esensi beragama adalah kesalehan perilaku (*pious*) yang tidak harus didasarkan pada detail-detail aturan hukum. Ini sebagaimana Abū Ḥanifah menyatakan bahwa bentuk pengetahuan tertinggi adalah yang melahirkan kesalehan dan tidak harus selalu identik dengan aturan legal serta keilmuan tradisional. Karena itu, hanya fikih yang berlandaskan nilai-nilai akhlak dan teologi humanis yang bisa dipercaya menghasilkan perilaku yang *pious*. Dalam konteks fikih, nilai-nilai moralitas dan akhlak bisa dikembangkan dari konsep maṣlaḥah. Pengembangan konsep maṣlaḥah seharusnya lebih diorientasikan pada nilai-nilai universal sebagaimana dicontohkan oleh Ṭāhir b. 'Āshūr dengan "keteraturan", "*equality*", "kebebasan" (*al-ḥurriyah*) dan "preservasi fitrah manusia".

Topik buku dihadapan pembaca ini pada dasarnya masuk pada kluster pengembangan studi Islam, yakni fokus pada eksistensi dan pendalaman studi-studi Islam (*Islamic studies*),

sementara itu sub klusternya adalah bidang hukum Islam. Karena itu, buku ini bisa menjadi referensi pendukung bagi mereka yang terlibat di Fakultas dan Jurusan Syari'ah. Walaupun begitu, buku ini juga bisa menjadi konsumsi khalayak luas, mengingat jihad merupakan isu publik dan menjadi konsen banyak kalangan.

Sebagaimana banyak karya yang lain, naskah buku ini telah melewati proses diskusi yang panjang. Diskusi tersebut berawal pada perkenalan penulis dengan Abou El Fadl lewat perkuliahan yang diampu oleh Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah. Diskusi dengan beliau di ruang kelas benar-benar menorehkan kesan tersendiri sehingga buku ini hadir di tangan para pembaca. Teman-teman S3 Konsentrasi Hukum Islam Proyek Beasiswa kementerian Agama Angkatan 2007 juga cukup memberikan warna terhadap buku ini. Rasa terima kasih tentu penulis haturkan pada mereka yang terlibat pada diskusi awal yang merupakan embrio naskah buku ini.

Rasa terima kasih yang tulus juga penulis haturkan kepada dua promotor penulis, Prof. Dr. H. Abd. A'la, M.A. dan Prof. Dr. Ali Haidar, M.A. yang telah memberikan masukan-masukan yang berharga sejak awal rancangan buku ini. Khususnya Prof. Dr. H. Abd. A'la, M.A., penulis masih teringat motivasi yang diberikan ketika proses penulisan buku ini, termasuk memberikan pesan bagaimana naskah disertasi penulis bisa diterbitkan. Selanjutnya, rasa terima kasih juga penulis haturkan kepada dewan penguji yang telah memberikan kritik dan apresiasinya terhadap naskah ini, mereka adalah: Prof. Dr. H. Nur Syam, M. Si., sekaligus dalam kapasitasnya sebagai Rektor IAIN Sunan Ampel Surabaya, Prof. Dr. H.M. Ridlwan Nasir, M.A., sekaligus Direktur Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, M.A., Ph.

D (Penguji Luar), Prof. Dr. H. Sjeichul Hadi Permono, S.H., M.A. (alm.), Prof. Dr. H. Ahmad Zahro, M.A., dan Masdar Hilmi, M.A., Ph. D.

Rasa terima kasih juga penulis sampaikan kepada Drs. Rodli Makmun, M. Ag. (Ketua STAIN Ponorogo ketika naskah buku ini ditulis), Dr. Hj. S. Maryam Yusuf, M. Ag. (Ketua STAIN Ponorogo yang baru) berikut jajarannya, Dr. Saifullah, M.Ag., Ketua Jurusan Syari'ah STAIN Ponorogo ketika naskah ini ditulis, dan penggantinya, H. Agus Purnomo, M. Ag. dan jajarannya yang telah memberikan kesempatan luas dalam penulisan dan penyelesaian naskah buku ini. Rasa terima kasih juga penulis sampaikan kepada Dr. Abdul Mun'im, M. Ag. dan Dr. Aksin Wijaya, M. Ag. yang juga telah memberikan motivasi dan masukan untuk penyelesaian naskah ini. Tidak akan pernah terlupa, rasa terima kasih penulis haturkan kepada Drs. KH. Imam Sayuti Farid, M. Si., dosen STAIN Ponorogo sekaligus Rektor INSURI Ponorogo yang telah banyak memberikan motivasi dan spirit terhadap masa depan keilmuan penulis. Semua pejabat struktural dan kolega di INSURI Ponorogo yang tidak bisa penulis sebut satu persatu, rasa terima kasih kami sampaikan kepada mereka atas apresiasinya terhadap topik naskah ini.

Rasa terima kasih tidak lupa penulis haturkan kepada Ayah dan Ibu penulis, atas do'a-do'a mereka penulis dapat terlibat dalam dunia pendidikan, rasa bangga juga penulis persembahkan kepada isteri tercinta, Antis Rachmayanti yang telah bersabar dalam menemani proses penulisan buku ini, bahkan ikut mencarikan beberapa sumber pustaka; tiga anak penulis yang tidak secara langsung telah menyemangati penulisan dan penerbitan naskah buku ini: Fawwaz Rosihan Fahmi (Osi), Fernas Roihan Fikri (Enas), dan Farik Ramadan Fahim (Arik); adik kandung penulis, Nurmila Rahmawati

yang juga telah memberikan motivasi penyelesaian naskah ini.

Penghargaan dan rasa terima kasih yang tak terhingga, penulis sampaikan kepada Penerbit STAINPO Press berikut jajarannya yang telah bersedia menerbitkan naskah disertasi ini untuk menambah khazanah pustaka kesyari'ahan dalam lingkup Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI). Tentu ini merupakan kerja keras dengan niatan untuk memberikan menambah informasi kepada khalayak, dan sama sekali jauh orientasi profit. Harapan penulis, semoga kerja sama ini bisa berlanjut pada kesempatan-kesempatan berikutnya.

Akhirnya, tiada gading yang tak retak, tentu masih banyak kekurangan yang bisa dijumpai oleh pembaca yang budiman dalam buku ini. Oleh karena itu, kritik dan apresiasi yang konstruktif sangat penulis harapkan. Selamat membaca!

Ponorogo, 29 Agustus 2012
Penulis,

Dr. Abid Rohmanu, M.H.I.

DAFTAR ISI

TRANSLITERASI

No.	ARAB	INDONESIA	ARAB	INDONESIA
1.	ا	`	ض	ḍ
2.	ب	b	ط	ṭ
3.	ت	t	ظ	ẓ
4.	ث	th	ع	ʻ
5.	ج	j	غ	gh
6.	ح	ḥ	ف	f
7.	خ	kh	ق	q
8.	د	d	ك	k
9.	ذ	dh	ل	l
10.	ر	r	م	m
11.	ز	z	ن	n
12.	س	s	و	w
13.	ش	sh	ء	'
14.	ص	ṣ	ي	y

Catatan :

1. Untuk menunjukkan bunyi hidup panjang (*madd*) dipakai coretan horizontal (*macron*) di atas huruf, misalnya; ā, ū, dan yang lainnya.
2. Bunyi hidup dobel (*diftong*) Arab ditransliterasikan dengan menggabungkan dua huruf ay dan aw, misalnya, *bayna, ʻalayhim, maymūn* dan yang semisalnya.
3. Bunyi hidup pada huruf konsonan akhir tidak ditransliterasikan, transliterasi hanya berlaku pada huruf akhir konsonan (*consonant letter*) tersebut. Misalnya adalah, *khawāriq al-ʻādah* bukan *khawāriqu al-ʻādah, inna al-dīn ʻinda Allāh al-Islām* bukan *inna al-dīna ʻinda Allāhi al-Islāmu.*
4. *Tā' marbūṭah* yang berfungsi sebagai sifat *modifier* dan *muḍāf ilayh* ditransliterasikan dengan "ah", sedang yang berfungsi sebagai *muḍāf* dengan "at", misalnya, *sunnah sayyi`ah*, Maṭba'at al-Istiqāmah.
5. Kata Arab yang diakhiri dengan *yā' mushaddadah* ditransliterasikan dengan i. Jika *yā' mushaddadah* yang masuk pada huruf terakhir sebuah kata diikuti dengan *tā' marbūṭah*, maka transliterasinya adalah "iyah". Sedang *yā' mushaddadah* yang berada di tengah kata ditransliterasikan dengan "yy", misalnya, al-Ghazālī, al-Jawzīyah, sayyid.

BAB I
PENDAHULUAN

"Dua wajah Islam"[1] dan "Islam Lunak dan Islam Keras"[2] begitulah agama ini digambarkan secara massif dalam dasawarsa terakhir, khususnya setelah persitiwa 11 September 2001. Islam, sebagaimana agama-agama lain, dalam perjalanan sejarahnya banyak memberikan spirit kemanusiaan, akan tetapi dalam kesempatan sejarah yang lain, Islam juga sering kali dijadikan pembenar bagi tindakan-tindakan yang tidak manusiawi dan jauh dari moralitas yang luhur. Di antara kasus yang masih segar adalah aksi-aksi teror atas nama agama, eksploitasi pemaknaan jihad untuk kepentingan politis, eks-komunikasi dengan vonis bid'ah, *kufr* dan *riddah* hingga pendegradasian status perempuan dan tekhnis hukuman fikih yang tidak manusiawi.[3]

---

1. Lihat penggambaran dua wajah Islam dalam Stephen Sulaiman Schwartz, Dua Wajah Islam: Moderatisme dan Fundamentalisme dalam Wacana Global, terj. Hodri Ariev(Jakarta: Blantika, LibforALL Foundation, The Wahid Institute, Center for Islamic Pluralism, 2007).
2. Lihat, Muhammad Asfar (ed.), Islam Lunak, Islam Radikal: Pesantren, Terorisme dan Bom Bali (Surabaya: PuSDeHAM dan JP Press, 2003).
3. Pengalaman Abou El Fadl bahwa dalam tataran global, budaya Islam sering kali diasosiasikan dengan kekerasan dan kekejaman.Islam dicitrakan sebagai agama yang tidak bersifat humanistik. Salah satu faktornya adalah persepsi fikih masyarakat muslim yang bersifat legalistik dan mengabaikan moralitas. Dalam hal ini Abou El Fadl mencontohkan kasus yang terjadi di Mekah pada Maret 2002, yakni kasus kebakaran yang terjadi pada suatu sekolah yang menewaskan 14 perempuan muda. Berdasarkan beberapa sumber, polisi keagamaan melarang pemadam kebakaran menyelamatkan mereka karena kondisi mereka yang setengah telanjang dan tidak menginginkan penyelamat

Masih berkaitan dengan persoalan di atas, reportase tahunan *United Nation Development Programme* (UNDP) Tahun 1998 menyatakan bahwa *human development index* (HDI) sebagian besar negara mayoritas muslim berada dalam level yang rendah dalam berbagai bidang; literasi, pendidikan, partisipasi politik dan ekonomi, pemberdayaan perempuan dan bidang yang lain. Reportase UNDP juga menegaskan terjadinya banyak pelanggaran HAM pada Negara-negara dengan mayoritas penduduk muslim.[4] Jasser Auda dalam hal ini menyatakan bahwa fikih sebagai garda depan keilmuan Islam bisa menjadi *driving force* bagi munculnya iklim keadilan, produktivitas, humanitas, spiritualitas, persaudaraan dan masyarakat yang demokratis. Persoalannya kemudian, tambah

---

dan korban terjadi kontak fisik, tentu karena bukan *mahram.* Lihat Khaled Abou El Fadl, "The Ugly Modern and the Modern Ugly: Reclaiming the Beautiful in Islam", dalam Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 2003), 33.

4. *Human Development Index* adalah indikator yang bersifat mendasar yang merefleksikan kondisi sumber daya manusia yang mencakup; usia harapan hidup, kemelekan huruf *(adult literacy)*, rata-rata tingkat pendidikan dan *income* perkapita. Berdasar laporan HDI tahun 1998, empat puluh dari lima puluh Negara Muslim mempunyai nilai HDI rendah dari rata-rata Negara lain di dunia. Lihat, Charles Kurzman, "The Globalization in Islamic Discourse", dalam Ali Muhammadi (ed), *Islam Encountering Globalization* (New York: RoutledgeCurzon, 2002), 183. Ukuran HDI lebih didasarkan pada parameter ekonomi, karena itu kemudian muncul *Alternative Human Development Index* (AHDI) yang menyatakan bahwa budaya dan nilai-lah sebenarnya yang merupakan ruh perkembangan kemanusiaan. Karena itu variabel-variabel kebebasan, hak-hak asasi manusia dan nilai-nilai demokrasi semestinya juga menjadi tolak ukur. Lihat, Rivka Yadlin, "Shall East and West Never Meet? The Civilizational Debate in Contemporary Arab-Muslim Discourse", dalam Meir Litvak, *Middle Eastern Societies and the West* (Tel Aviv: Tel Aviv University, 2006), 146.

Auda, bagaimana idealnya fikih dipersepsikan dan peran apa yang bisa dimainkan dalam mewujudkan hal-hal di atas.[5]

Ketidakmampuan fikih menjadi *driving force* bagi munculnya kemajuan sebagaimana tersebut di atas, menurut banyak pakar, disebabkan antara lain: oleh persepsi *fiqhiyah* yang cenderung bercorak legal-formal dan mengabaikan sisi-sisi kemanusiaan manusia. Persepsi *fiqhiyah* masyarakat muslim sudah tercerabut dari akar-akar teologi (tauhid) dan moralitas (akhlak).[6] Padahal persoalan kemanusiaan sebagimana ia menjadi bagian dari bidang garap fikih - tidak hanya bisa didekati dengan keilmuan fikih atau hukum semata.[7] Jalaluddin Rakhmat, Said Aqiel Siradj - untuk konteks keindonesiaan - dan Fazlur Rahman, Abou El Fadl dan Muḥammad Shaḥrūr,[8] mulai menyadari akan arti pentingnya mempertautkan kembali konsepsi fikih dengan tauhid dan akhlak untuk menghindarkan fikih dari nuansa legal-formal belaka, dan membawanya kembali pada karakter

5. Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), xxii.
6. Kesalehan diukur dari kesetiaan pada fikih, dan bukan pada akhlak. Lihat Jalaluddin Rakhmat, *Dahulukan Akhlak di atas Fiqh* (Jakarta: Mizan, 2007), 51.
7. Lihat Said Aqiel Siradj, *Fiqh Berwawasan Etika* dalam http://www.republika.co.id, (5 Pebruari 2008).
8. Lihat karya Fazlur Rahman, "Functional Interdependence of Law and Theology", dalam G. E. von Grunebaum ed.), *Theology and Law in Islam* (Wiesbaden: Otto Harassowitz, 1971) dan Muḥammad Shaḥ rūr, *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islām: Fiqh al-Mar'ah: al-Waṣiyah, al-Irth, al-Qawāmah, al-Ta'addudiyah, al-Libās* (Sūriyyah: al-Ahālī, 2000). Menurut analisa Muhyar Fanani, teori *ḥudūd* Shaḥrūr bermotifkan pembentukan masyarakat madani. Sementara masyarakat madani adalah masyarakat yang berbasiskan akhlak dan moralitas. Lihat disertasi yang dibukukannya, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 308.

humanisnya. Sebagaimana makna etimologi fikih, *al-fahm*, pada awal konsepsinya fikih merangkul banyak cabang keilmuan Islam; teologi, fikih, akhlak dan tasawuf. Pada era diferensiasi keilmuan dan kodifikasinya, masing-masing keilmuan dirumuskan secara mandiri dan mulailah mempertimbangkan bagaimana inter-relasi yang ideal antar masing-masing keilmuan. Abū Ḥanifah, berpendapat bahwa konsepsi fikih (*knowledge*) seharusnya meng-*cover* beberapa cabang keilmuan Islam lain, utamanya teologi dan akhlak. Akan tetapi setelah eranya, fikih dibatasi pada persoalan hukum semata. Sebagaimana dipaparkan oleh Joseph Schacht, Abū Ḥanifah berpendapat bahwa bentuk pengetahuan tertinggi adalah yang mampu melahirkan perilaku yang shaleh (*pious*) dan tidak identik dengan aturan-aturan legal dan pengetahuan tradisional.[9] Harun Nasution pernah menyatakan bahwa Islam mempunyai banyak aspek dan dominasi oleh salah satu keilmuan akan menimbulkan perspektif yang tidak lengkap terhadap Islam.[10]

Sebagaimana ruh fikih adalah kemaslahatan yang dibahasakan oleh Najm al-Dīn al-Ṭūfi dengan *quṭb maqāṣid al-shari'ah,*[11] tema-tema moralitas fikih bisa dikembalikan pada prinsip ini. Akan tetapi, hal ini menuntut adanya perluasan dan kontekstualisasi konsep *maṣlaḥah* dalam pengertian tradisional. Konsep *maṣlaḥah* kontemporer diharapkan lebih mengacu pada nilai-nilai universal sebagaimana dicontohkan oleh Ṭ āhir b. 'Āshūr; keteraturan, *equality*, kebebasan (*al-ḥurriyah*) dan preservasi fitrah manusia. Hal senada juga didengungkan

9. Joseph Schacht, "Theology and Law in Islam", G.E. von Grunebaum (ed.), *Theology and Law in Islam,* 4.

10. Lihat tentang hal ini dalam karya Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 1979).

11. Aḥmad 'Abd al-Raḥīm al-Sāyih, *Risālah Ri'āyah al-Maṣlaḥah li al-Imām al-Ṭūfi* (Mesir: al-Dār al-Mis}riyyah al-Libnāniyah, t.t.), 27.

oleh pemikir Islam yang lain, yakni Rashīd Riḍā, Ṭaha Jābir al-'Alwāni, Yusūf al-Qaraḍāwi dan Muḥammad al-Ghazālī. Konsep *maṣlaḥah* diharapkan juga mempunyai jangkauan yang lebih luas, tidak saja berkutat pada level individu, akan tetapi juga komunal (*maqāṣid al-ummah)*.[12] Ekspansi jangkauan *maṣ laḥah* ini merupakan upaya bagaimana fikih bisa merespon isu global, dan semangat zaman, serta bisa mengakomodasi dimensi akhlak kemanusiaan.

Konsep maṣlaḥah yang telah diperbaharui pemaknaannya oleh para pemikir di atas mengisyaratkan bahwa Islam adalah agama yang humanis yang menyampaikan pesan akan arti pentingnya akhlak untuk merealisasikan Islam sebagai raḥ mah li al-'ālamīn. Humanisme dan prinsip akhlak dalam Islam memposisikan manusia sebagai *prima cause (anthropocentric)*, untuk menentukan segenap tingkah laku dan interaksinya dengan yang lain secara bertanggung jawab dan manusiawi. Ini sesuai dengan pesan ideal Islam dan kapasitas serta potensi yang telah diberikan Tuhan kepada manusia. Ali Syari'ati misalnya, berpendapat bahwa agama Islam adalah salah satu dari aliran humanisme.[13] Sementara Khaled Abou El Fadl mengatakan bahwa Islam adalah pesan universal yang tidak saja berbicara tentang humaniti, akan tetapi juga mengungkap bagaimana menkonstruk jalan humanis dengan panduan nilai moralitas

---

12. Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as* …, 6.
13. Humanisme menurut Syari'ati adalah prinsip-prinsip dasar kemanusiaan yang disepakati bersama baik oleh pandangan-pandangan ilmiah, agama maupun sosial kemasyarakatan yang lain. Humanisme menurutnya adalah aliran filsafat yang menyatakan bahwa tujuan pokok yang dimilikinya adalah keselamatan dan kesempurnaan manusia. Ada empat aliran humanisme; liberalisme Barat, marxisme, eksistensialisme dan agama. Lihat Ali Syari'ati, *Humanisme antara Islam dan Mazhab Barat*, terj. Afif Muhammad (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996), 39.

Islam.[14] Humanisme paham yang memberikan ruang bagi penalaran moral, menurut Bambang Sugiharto, bisa menjaga kultur dan religi tetap beradab.[15]

Keterkaitan agama (Islam) dengan teologi (tauhid) dan moralitas (akhlak), pada gilirannya, dalam tataran praktis banyak diperankan oleh fikih. A. Kevin Reinhart, misalnya, berpendapat bahwa fikih merupakan lokus kajian etika dalam Islam.[16] Ini tidak berarti menafikan unsur hukum dan epistemologi yang dikandung oleh keilmuan fikih, akan tetapi karena aspek praktis fikih dalam kehidupan muslim. Oleh karena itu, fikih mempunyai tanggung jawab untuk tetap setia pada pesan universal Islam yang berpihak pada kemanusiaan. Ketidaksetiaan pada pesan-pesan kemanusiaan, akan mengaburkan nilai-nilai moralitas dan

---

14. Abou El Fadl, *Khaled Abou El Fadl Replies* dalam http:/bostonreview.net/nff.html. (5 Pebruari 2009).
15. Sebagaimana dikutip oleh Abdullah Hadziq dalam *Rekonsiliasi Psikologi Sufistik dan Humanistik* (Semarang: Rasail, 2005), 45. Kuntowijoyo yang menawarkan paradigma ilmu sosial profetik dalam keilmuan Islam menyatakan bahwa wilayah penelitian agama mencakup persoalan humanisme (elaborasi dari konsep *al-amr bi al-ma'rūf*), liberasi (*al-nahy 'an al-munkar*) dan transendensi. Di antara persoalan yang menghadang humanisme menurutnya adalah agresivitas dalam segala bentuknya, termasuk dalam hal ini konsep dan aplikasi doktrin jihad yang cenderung bersifat fisik. Lihat Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), 100.
16. A. Kevin Reinhart, "Islamic Law as Islamic Ethics", *The Journal of Religious Ethics* (2001), 197. Rumusan fikih yang mewujud dalam bentuk ritual dan perilaku *fiqhiyah* pada dasarnya hanyalah sebagai media untuk tujuan yang bersifat akhlaki. Shalat misalnya, merupakan praktek fikih yang bertujuan untuk mencegah pelakunya dari perbuatan keji dan munkar. Sebagai sebuah media, fikih tidak boleh memberangus tujuan fundamentalnya. Karena itu dikenal trilogi; iman, islam dan *iḥsān*. Nilai-nilai keimanan harus dimanifestasikan dalam bentuk perbuatan dan ritual sebagaimana tercakup dalam lima pilar keislaman yang selanjutnya membuahkan kebajikan (*iḥsān*) terhadap sesama.

humanitas dalam Islam. Hal ini antara lain dapat terpotret dari doktrin dan aplikasi jihad kontemporer. Pemaknaan yang bersifat literalistik dengan mengabaikan dimensi kesejarahan doktrin oleh sebagian umat Islam, telah menciderai pesan universal Islam dan menimbulkan *image* negatif terhadap konsepsi jihad. Sebagian sarjana Barat, misalnya, mengidentikkan jihad dengan *holy war* (perang suci) dan mensimbolisasikan Islam sebagai agama kekerasan dan teroris (*a religion of violence and terrorism*).[17] Jihad menurut mereka merupakan doktrin yang ampuh untuk memobilisasi dan memberikan motivasi umat Islam untuk memerangi nonmuslim dalam rangka memperluas kekuasaan Islam. Mark Gould misalnya, menyatakan :

> "While there is much controversy in the literature about the meaning of jihad, it is clear that from Islam's earliest days, and in its earliest texts, it referred primarily to "holy war" … The doctrine of jihad articulates the duty of muslim to expand the Muslim Umma, "to bring as many people under its rule as possible". The ultimate aim is to bring the whole earth under the sway of Islam. The most important function of the doctrine of jihad is that it mobilizes and motivates Muslim to take part in wars against unbelievers …".[18]

Untuk memperkuat pendapatnya, Gould memperbandingkan tradisi yang berkembang di lingkungan umat Kristen dan Islam. Umat Islam menurutnya lebih menekankan pada aturan hukum,

---

17. A. Rashied Omar, "Islam and Violence", *The Ecumenical Review,* (April 2003), 160.
18. Mark Gould, "Understanding Jihad", *Policy Review,* (February and March 2005), 20 - 21.

sementara umat Kristen menekankan pada prinsip dan nilai yang akan mengatur tindakan mereka, dan bukan detail-detail aturan hukum. Aturan hukum bagi mereka terbuka pada diskusi dan re-evaluasi. Sebaliknya di kalangan umat Islam, menurut Gould, aturan hukum sebagaimana tertuang dalam teks keagamaan - bahkan regulasi legalistik dalam teks para yuris – sebagai fokus bagi tindakan mereka.

Bahkan, menurut pengamat Rudolf Peters, doktrin jihad era kontemporer mempunyai spektrum yang lebih luas, yakni dipakainya doktrin ini untuk memerangi saudara sesama muslim. Kelompok oposisi radikal Islam sering kali mengobarkan api jihad dengan cara kekerasan untuk menumbangkan pemerintahan yang dianggapnya tidak islami, dan dalam rangka menyebarkan Islam versi mereka. Akan tetapi, usaha mereka menghadapi problem doktrinal, yakni fikih hanya memberikan ruang sempit bagi pemberontakan (*revolty*) terhadap pemerintahan. Sebagaimana *riddah* diyakini masih memberikan peluang untuk dihukum, kelompok ideologis oposan ini menjadikan konsep *takfir* (eks-komunikasi) sebagai justifikasi.[19]

Hal di atas, salah satunya dipengaruhi oleh persepsi dan aplikasi konsep jihad yang cenderung bersifat rigid dan fisik serta menjauh dari dimensi akhlak, misalnya maraknya aksi-aksi teror dalam dasawarsa terakhir yang dilakukan oleh kelompok Islam garis keras dengan mengatasnamakan "jihad". Tercerabutnya dimensi akhlaki dari praktek jihad, menurut Abou El Fadl, disebabkan karena terpinggirkannya peran teologi(tauhid) yang fungsional dalam kehidupan umat Islam. Abou El Fadl berkeyakinan bahwa pandangan akhlaki manusia tidak bisa mengeluarkan Tuhan sebagai partisipan

19. Rudolf Peters, *Jihad in Classical and Modern Islam* (Princeton: Markus Wiener Publisher, 2008), 7.

yang aktif dan sejati dalam urusan manusia.[20] Bisa dipahami dari paparan di atas bahwa Abou El Fadl memandang perlu adanya hubungan yang organis antara fikih, akhlak dan teologi. Jihad dalam keyakinannya bukan hanya persoalan ideologi dan politik sebagaimana diungkapkan banyak orang, akan tetapi ada persoalan yang lebih mengakar, yakni persepsi teologis pelaku jihad. Inilah di antara keunikan fikih jihad Abou El Fadl. Konsepsi jihad menurutnya merupakan manifestasi dari relasi yang organis antara fikih dan akhlak. Berdasar relasi ini, jihad menurutnya jauh dari nuansa kekerasan, dan peperangan serta kekerasan menurutnya masuk pada konsepsi *qitāl.*[21]

Selain itu, utamanya dalam kasus jihad, menurut Abou El Fadl, tradisi klasik *fiqhiyah* memainkan peran yang dominan tanpa adanya interpretasi dan pendekatan kesejarahan yang memadahi. Karenanya, Abou El Fadl juga menawarkan epistemologi yang bersifat hermeneutis terhadap teks dan tradisi dalam rangka mengungkap sisi rasionalitas dan moralitas tradisi, sebagai imbangan terhadap cara baca kelompok puritan terhadap tradisi jihad yang bersifat *fiqhiyah* dengan pendekatan yang bersifat literalistik dan mengabaikan dimensi akhlaki yang terkandung di dalamnya.[22] Cara baca yang bersifat hermeneutis dirasa cukup menarik untuk diangkat ke permukaan, di tengah kontroversialnya metode hermeneutika sebagai pisau analisa bagi tradisi fikih. Hermeneutika dinilai hanya akan

---

20. Abou El Fadl, *The Place of Tolerance in Islam* (Boston: Beacon Press, 2002), 104.
21. Abou El Fadl, "Jihad Gone Wrong", dalam http://www.scholarofthe-house.org/ jgowrinwikha.html, (Akses, 1 Maret 2010).
22. Lihat bukunya yang berbicara hermeneutika fikih dalam, *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Aunthoritarian in Islamic Discoursees* (UPA/Rowman and Littlefield, 2001) dan *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld, 2001).

memarjinalkan khazanah epistemologi klasik yang selama ini dipegangi para yuris.[23] Sementara itu, di sisi lain, Abou El Fadl seringkali meyakinkan pembaca bahwa dirinya selalu berpijak pada tradisi dalam melakukan kritik terhadap tradisi.[24] Ini selaras dengan kritiknya terhadap kelompok puritan yang dinilai telah mengabaikan tradisi yuris klasik dan nilai-nilai yang bersifat universal dalam Islam. Materi-materi fikih, termasuk jihad, dalam reaktualisasinya harus disandarkan pada, tidak saja pada otoritas epistemis, akan tetapi juga otoritas akhlaki. Penegasan tentang komitmen epistemis dan moral ini dalam fikih jihad dirasa menarik untuk diangkat di tengah maraknya aplikasi jihad yang menjauh dari nilai kemanusiaan universal.

Konsep akhlak dalam buku ini, tidak dimaksudkan sebagai ajaran-ajaran moralitas yang bersifat doktriner belaka, akan tetapi lebih pada filsafat moral atau *al-akhlāq al-naẓari* untuk mempertanyakan asumsi-asumsi moralitas yang terkandung dalam konsepsi jihad. Menurut Franz Magnis-Suseno, apa yang diyakini sebagai bagian dari agama, tak jarang merupakan opini hukum dari mazhab-mazhab tertentu berdasar pembacaan dan tafsir terhadap teks yang sangat terikat oleh ruang dan waktu.[25] Dimensi kajian *al-akhlāq al-naẓari* ini juga lebih fokus pada prinsip-prinsip akhlak yang bersifat universal sehingga aturan-

23. Di antara kontroversi hermeneutika dalam studi keislaman tercermin dalam buku Adian Husaini, *Hegemoni Kristen-Barat dalam Studi Islam di Perguruan Tinggi* (Jakarta: Gema Insani, 2006). Menurut Adian, hermeneutika adalah bagian dari cerminan hegemoni Kristen-Barat di PTAI.
24. Ini antara lain bisa terbaca dari ungkapan Abou El Fadl bahwa institusi tradisi yang selama ini menyokong ortodoksi Islam dan meminggirkan kelompok puritan telah mengalami kelumpuhan. Abou El Fadl juga sering menyandarkan diri pada epistemologi klasik ketika menegaskankan pentingnya pluralisme pendapat hukum. Lihat, Abou El Fadl, *The Place of Tolerance …*, 6.
25. Franz Magnis-Suseno, *Etika Dasar: Masalah-Masalah Pokok Filsafat Moral* (Yogyakarta: Kanisius, 1987).

aturan fikih yang bersifat partikular bisa dideduksikan darinya. Hak untuk hidup, kebebasan (*al-ḥurriyah*) dalam berbagai dimensinya, hak kepemilikan, dan hak untuk mengenyam pendidikan misalnya, merupakan prinsip universal akhlak[26] yang sering kali terkebiri oleh aturan-aturan yang mengatasnamakan fikih. Sementara itu, konsep tauhid dalam buku ini tidak dimaksudkan sebagai upaya defensif dalam mempertahankan ajaran-ajaran keagamaan sebagaimana dalam pengertian klasik, akan tetapi bentuk tauhid yang fungsional. Teologi atau tauhid yang fungsional adalah bagaimana menafsirkan realitas secara emansipatorik berdasar perspektif ketuhanan dengan berangkat dari kebutuhan-kebutuhan yang bersifat kekinian, tantangan-tantangan masa kini, dan bukan dulu atau nanti.[27]

Berdasar uraian di atas, dirasa penting untuk menguak konsepsi jihad Abou El Fadl dalam perspektif relasi fikih dan akhlak. Bahasan ditekankan pada bagaimana konsepsi jihadnya berunsurkan pandangan dan nilai akhlaki, serta bagaimana konsepsinya tersebut tidak terlepas dari situasi hermeneutis dan horizon yang melingkupinya. Diharapkan dari studi ini – dengan berangkat dari kajian konsepsi jihad Abou El Fadl – bisa diperoleh rancang bangun konseptual tentang relasi yang organis antara fikih dan akhlak yang akan memberikan nilai kontributif bagi wacana fikih. Studi ini memakai pendekatan hermeneutik, karena selaras dengan obyek materi kajian, yakni teks. Sementara itu aliran hermeneutika yang dipilih dalam kajian ini adalah hermeneutika filosofis. Aliran hermeneutika

---

26. Lihat bahasan tentang hak dan kewajiban dalam Aḥmad Amīn, *Kitāb al-Akhlāq* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1931), 74.
27. Abdullah Hadziq, "Teologi Fungsional: Sebuah Kajian dari Dimensi Makna dan Fungsi bagi Pengembangan Masyarakat", dalam M. Amin Syukur, at al., *Teologi Islam Terapan: Upaya Antisipatif terhadap Hedonisme Kehidupan Modern* (Solo: Tiga Serangkai, t.t.), 37.

ini bercorak produktif yang intinya bahwa pembacaan terhadap teks tidak saja untuk mereplikasi maksud pengarang *(author)*, akan tetapi untuk mendialogkan dengan kepentingan pembaca *(reader)*.[28] Konsepsi jihad Abou El Fadl dinilai tidak keluar dari prinsip ini. Karenanya, pemikiran jihad Abou El Fadl akan ditelusuri dengan melibatkan segenap horizon yang membingkai pemikiran Abou El Fadl, termasuk keterkaitan antar tema pemikirannya.

Abou El Fadl menjadi pilihan dalam tulisan ini karena dua alasan. Pertama ia adalah sosok yang lantang menyuarakan *counter*-jihad terhadap konsep dan aplikasi jihad kelompok puritan. Abou El Fadl bermaksud membebaskan kata dan konsep jihad – yang secara klasik lebih bermakna sebagai perjuangan spiritual untuk melayani Tuhan – dari pemaknaan sempit kelompok teroris untuk melegitimasi perang terhadap nonmuslim.[29] Kedua, Abou El Fadl merupakan sosok pemikir hukum Islam kontemporer yang *prominent* dengan elaborasi-elaborasi materi keislaman, khususnya fikih yang berperspektif moral. Ia menulis secara ekstensif tema-tema moralitas dan humanitas serta menjadikan keindahan *(beauty)* dan harmoni sebagai nilai moral[30] yang hendaknya menjadi basis perilaku *fiqhiyah*. Karya-karyanya secara implisit memadukan dimensi akhlak dan fikih. Ini sekaligus sumbangan wacana atas tesis Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, bahwa ada krisis epistemologi dalam keilmuan Islam. Krisis tersebut

---

28. Lihat, Hans George Gadamer, *Truth and Method* (New York & London: Continum, 2004), 306 – 307.
29. Dialog Mother Jones dengan Abou El Fadl tentang masa depan Islam dan perannya di Dunia. Lihat http://www.motherjones.com/politics/2005/11/great-theft (8 Agustus 2009)
30. Abou El Fadl, "The Place of Tolerance in Islam", dalam http://boston-review.mit.edu/BR26.6/elfadl.html (27 Nopember 2009)

disebabkan tidak adanya inter-relasi antara akhlak dan fikih.[31] Ketiga, tulisan-tulisan Abou El Fadl dinilai sebagai rujukan penting dalam melihat peta wacana dan gerakan Islam kontemporer, baik dalam skala global maupun dalam konteks keindonesiaan. Ini terbukti bahwa pemikirannya banyak didiskusikan baik oleh kalangan NU maupun Muhammadiyah *vis a vis* tantangan Islam puritan di Indonesia. Ia dinilai telah memperkaya literatur keislaman dengan cara yang bertanggung jawab.[32]

***

Berdasar paparan sebelumnya, kajian ini berangkat dari permasalahan pokok bagaimana konsepsi jihad Abou El Fadl bersubtansikan relasi yang organis antara fikih dan akhlak? Sementara di sisi lain fikih dinilai mengalami krisis epistemologi dengan ditandai pendekatan yang cenderung legal-formal. Permasalahan ini kemudian dijabarkan dalam rumusan sebagai berikut: *pertama*, bagaimana konsepsi jihad menurut Abou El Fadl? *Kedua*, Bagaimana kerangka epistemologi Abou El Fadl dalam membangun konsepsi tentang jihad? *Ketiga*, bagaimana titik singgung konsepsi jihad Abou El Fadl dengan relasi fikih dan akhlak?

Berdasar rumusan di atas, tujuan kajian ini adalah: *pertama*, memberikan penjelasan bagaimana konsepsi jihad Abou El Fadl tidak muncul dari ruang kosong, akan tetapi dipengaruhi oleh horizon dan situasi hermeneutis yang melingkupinya. Selain itu, tulisan ini juga menguak bagaimana relevansi pemikiran jihadnya dengan pemikiran-pemikiran fikihnya yang lain,

31. Sachedina mengatakan: "*a self-cultivated dislocation between theology, ethics, and law in Islamic tradition*". Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islam and the Challenge of Human Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 88.
32. Ahmad Syafi'I Ma'arif, "Abou El Fadl tentang Peta Umat", dalam http://www.cmm.or.id/cmm-ind_more.php?id=A3363_0_3_0_M (Akses, 4 Mei 2010).

sehingga pemikirannya fikihnya terlihat saling terintegrasi. Pemahaman seperti ini diharapkan bisa menguak karakter khas konsepsi jihadnya dan menimbang relevansinya sebagai tafsir jihad alternatif. *Kedua*, menjelaskan kerangka epistemologi Abou El Fadl dalam membangun konsepsi jihad. Ini sekaligus bisa memahami bagaimana konsistensinya terhadap nilai-nilai yang dianut, dan perwujudannya dalam epistemologi serta metode yang dipakai dalam membaca tradisi. Epistemologi yang dianut akan semakin menegaskan posisinya di tengah berbagai tren pemikiran. *Ketiga*, menemukan titik singgung konsepsi jihad Abou El Fadl dengan persoalan relasi fikih dan akhlak. Sebagaimana Islam tidak bisa dibatasi pada aspek fikih saja, pengetahuan komprehensif tentang konsepsi jihad meniscayakan sinaran yang organis dari aspek fikih dan akhlak.

Sedangkan manfaat dari hasil kajian tentang konsepsi jihad Abou El Fadl dalam perspektif relasi fikih dan akhlak ini di antaranya adalah: *pertama,* agar bisa memberikan rancang bangun konseptual relasi fikih dengan akhlak yang tidak saja mendasari fikih jihad saja, akan tetapi tema-tema fikih yang lain. Pada saat yang sama, studi ini bisa memberikan penegasan kembali interkoneksitas keilmuan dalam Islam, sehingga bisa memberikan gambaran sebenarnya tentang hakikat keilmuan fikih. *Kedua*, bisa memberikan kritik dan penyadaran terhadap sebagian praktek aturan-aturan fikih yang menjauh dari dimensi moralitas, akhlak dan kemanusiaan, dan memberikan tawaran bagaimana fikih lebih responsif terhadap persoalan riil kemanusiaan dan isu-isu global.

***

Kajian tentang jihad dalam perspektif relasi fikih dan akhlak, masih sedikit mendapatkan atensi dari para sarjana. Apalagi ada pandangan apriori bahwa relasi keduanya dalam konteks

hukum jihad, bukan merupakan bagian dari campur tangan yuris, dan fikih jihad sebagai hukum yang dideduksikan dari teks agama, tentu sudah dengan sendirinya mengandung muatan akhlak. Karenanya, maka membicarakan relasi hukum dan moral, khususnya, hanya sesuai pada bingkai filsafat positivistik. Anggapan di atas tentu tidak sepenuhnya benar. Pada tingkat wahyu atau teks hukum (*sharī'ah*), relasi keduanya memang bukan persoalan, akan tetapi pada tingkat interpretasi teks, membicarakan relasi keduanya cukup signifikan. Interpretasi dan penafsiran adalah suatu tindakan yang mengharuskan pembaca mengambil tanggung jawab moral, karena teks, bagi Abou El Fadl, memberikan banyak kemungkinan makna.[33]

A Keivin Reinhart dalam hal ini cukup beralasan ketika menuliskan artikel dengan judul "Islamic Law as Islamic Ethic". Menurutnya fikih atau hukum Islam lebih bersifat mendasar untuk disebut sebagai etika Islam (akhlak), daripada disiplin yang lain semisal teologi dan filsafat. Reinhart kemudian menganalisa tiga terma penting terkait dengan hukum Islam (dan karenanya juga terkait dengan etika Islam), yakni; *fiqh, shar' dan sharī'ah*. Untuk memperkuat argumentasinya, ia juga mengupas empat sumber pemahaman *(fiqh)* yang bersifat legal/etik, aplikasi hukum terhadap kasus partikular, taksonomi hukum (*judgment*) dan diakhiri dengan komentar bagaimana keterkaitan antara pengetahuan fikih dan pengetahuan etika, serta muaranya pada tataran praktis. Fikih atau hukum Islam menurutnya bersifat teoritis sekaligus praktis. Disiplin ini memberikan determinasi bagi perilaku yang "baik", dan karenanya fikih merupakan lokus bagi kajian tentang etika Islam.[34]Di dalam disiplin fikih,

---

33. Joshua Cohen dan Ian Lague, "Editors' Preface", dalam Abou El Fadl, *The Place of Tolerance in Islam,* viii.
34. Reinhart, "Islamic Law as Islamic Ethics", 186.

menurutnya, terkandung unsur hukum/legal, sistem etika Islam dan sistem epistemologi Islam.[35] Sistem etika fikih inilah yang belum banyak mendapatkan sorotan dibanding dengan unsur-unsur yang lain.

Edward Omar Moad dalam artikelnya, *A Path to the Oasis: Shari'ah and Reason in Islamic Moral Epistemology* mencoba mengusulkan *framework* bagi perbandingan sistem etika Barat dengan sistem etika Islam. Kategori Islam tentang *Islam, iman,* dan *iḥsān,* menurutnya, bisa dipersandingkan dengan konsep *obligation, value* dan *virtue.* Karenanya Moad berargumen bahwa *sharī'ah* menunjuk pada komponen obligasi, sekaligus juga totalitas struktur etika Islam. *Sharī'ah* yang hanya diidentikkan dengan hukum Islam, merupakan penyederhanaan dan pengkerdilan konsep ini. *Uṣūl al-fiqh* menurutnya bisa dipahami secara alternatif sebagai epistemologi moral sebuah kewajiban.[36]

Joseph Schacht, dalam "Theology and Law in Islam" menekankan arti pentingnya relasi fikih dan tauhid. Menurut Schacht, konsiderasi relasi yang bersifat mutual antara fikih dan tauhid akan membantu kita dalam memahami hakikat Islam. Sementara itu, *image* yang berkembang menyatakan bahwa Islam adalah agama hukum, sebagaimana Yahudi, dan karenanya hukum yang suci adalah jantung Islam itu sendiri. Ada dua konsep esensial yang saling berdekatan, menurut Schacht, ketika membahas relasi fikih dan teologi. *Pertama*, hukum agama (fikih) dalam Islam menurutnya tidak hanya berisi aturan-aturan legal, akan tetapi berisi semua aspek kewajiban agama yang diregulasikan untuk mengatur semua aspek kehidupan muslim. *Kedua*, teologi Islam bukanlah teologi, atau doktrin tentang ketuhanan sebagaimana dipersepsikan oleh Barat dan

35. Ibid., 187.
36. Moad, "A Path to the Oasis … ", 135.

Kristen. Teologi dalam Islam lebih bersifat sebagai *devensive apologetics.* Karakter teologi Islam sebagai *devensive apologetics* tidak bisa menjadi *partner* yang mutual dalam pengembangan keilmuan fikih. Schacht berkesimpulan bahwa sejak awal perkembangannya, Islam lebih sebagai agama aksi, daripada agama kepercayaan. Teologi adalah disiplin keilmuan yang selalu dicurigai karena karakter spekulatifnya. Hanya madzab Hanafi saja, menurut Schacht, yang memberikan koneksi yang erat antara fikih dan teologi, walaupun koneksi tersebut belum bisa dikatakan bersifat langsung *(direct connection)*. Ini pantas disayangkan karena perkembangan keilmuan fikih pararel dengan perkembangan peradaban umat Islam, perkembangannya adalah tipikal perkembangan pemikiran Islam dan masyarakat Islam.[37]

Abd. A'la dalam disertasi yang dibukukannya, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia,* memaparkan dalam satu sub bahasannya pandangan Fazlur Rahman tentang keterkaitan teologi, etika dan fikih. Rahman, menurut A'la, termasuk lebih awal berbicara tentang relasi ketiganya, dibanding pemikir lain. Paparan A'la cukup bisa memotret pikiran-pikiran Rahman tentang relasi ketiganya, utamanya dalam artikelnya "Functional Interdependence of Law and Theology".[38] Inti dari paparan A'la berdasar pemikiran Rahman adalah adanya keharusan untuk meletakkan teologi dan fikih dalam hubungan yang saling terkait dan organis. Pengabaian terhadap masalah ini akan memencilkan

37. Joseph Schacht, "Theology and Law in Islam", dalam G. E. von Grunebaum ed.), *Theology and Law in Islam,* 3 – 23.
38. Lihat, Fazlur Rahman, "Functional Interdependence of Law and Theology", dalam G. E. von Grunebaum ed.), *Theology and Law in Islam,* 89 – 97.

teologi dari fikih, dan pada gilirannya mereduksi pesan universal Islam.[39]

Sementara itu, kajian terhadap pemikiran Abou El Fadl belum banyak diarahkan pada persoalan jihad, kekerasan, dan relasi fikih-akhlak yang *nota bene*-nya adalah lokus pemikirannya. Ahmad Safrudin dalam penelitian skripsinya di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta mengangkat persoalan demokrasi dalam perspektif Abou El Fadl. Tujuan dari penelitian ini adalah untuk menggagas bagaimana konsep demokrasi dalam Islam menurut Abou El Fadl. Dari studinya, Safrudin menyimpulkan bahwa tanpa iklim demokrasi, yakni tanpa adanya konsen pada hukum dan moralitas, penafsir teks hukum akan mudah terjebak pada otoritarianisme. Karenanya, ia berpendapat bahwa menurut Abou El Fadl demokrasi adalah bukan nilai, akan tetapi hanya sebuah cara atau metode untuk menghindarkan dari bentuk otoritarianisme dan kesewenang-wenangan para penafsir hukum.[40]Kesimpulan ini tentu bisa dipertimbangkan ulang, karena Abou El Fadl menyatakan bahwa demokrasi pertama-tama adalah persoalan nilai dan moralitas, " … *democracy is an ethical good*", dan dalam kerangka inilah konsep dan praktek demokrasi dalam Islam bisa dikembangkan.[41]

Sementara itu, Adi Syahputra, mahasiswa UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, juga mengangkat pemikiran Abou El Fadl dalam skripsinya yang berjudul *Studi Pemikiran Khaled Abou El Fadl tentang Muslim Puritan.* Penelitian yang bersifat deskriptif

39. Lihat Abd A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003), 188 – 196.
40. Ahmad Safrudin, "Demokrasi dalam Islam: Studi atas Pemikiran Abou El Fadl" dalam (Akses, 6 juli 2009)
41. El Fadl, Khaled Abou. "Islam and the Challenge of Democracy", *Journal UCLA School of Law* (Vol. I, 2005), 5.

analitis dengan pendekatan hukum normatif ini[42] terkesan masih terlalu luas, karena tidak ditujukan pada aspek tertentu dari fenomena kelompok puritan. Karena itulah temuan penelitian ini masih bersifat permukaan, yakni bahwa pandangan Abou El Fadl terhadap kelompok puritan bersifat dramatis, atau bisa dikatakan anti puritan. Anti puritanisme Abou El Fadl sebenarnya sudah cukup eksplisit dalam banyak tulisannya, sembari menawarkan Islam moderat yang menurutnya lebih dekat dengan cita ideal humanisme Islam. Pemikiran Abou El Fadl berkaitan dengan problem otoritarianisme juga mendapatkan atensi. Umi Haniah, mahasiswi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, mengangkat tema tersebut dalam skripsinya yang berjudul *Problem Otoritarianisme Penafsiran Teks dan Signifikansinya dalam Pandangan Khaled Abou El Fadl*.[43] Zezen Zainal Muttaqin juga mengupas tema yang sama dalam skripsinya yang berjudul, *Pemikiran Khaled M. Abou El Fadl tentang yang Otoritatif dan yang Otoriter dalam Hukum Islam*.[44]

Pada lingkup yang tidak jauh berbeda, persoalan tafsir dan otoritarianisme tafsir, M. Arwan Hamidi juga mengangkat pemikiran hermeneutika Abou El Fadl dalam penelitian skripsi yang dibukukan dengan judul *Dinamisasi Penafsiran al-Qur'an: Percikan Pemikiran Legal Hermeneutics Khaled* M. *Abou El Fadl*.[45] Dalam penelitian ini, Hamidi hendak menyelusuri pengembangan dan kekhasan teori hermeneutika yang digagas oleh Abou El

42. digilib.**uin**-suka.ac.id/gdl.php?mod=browse...id...**uin**suka-**-adi**-syahput... (Akses, 7 September 2010).
43. Lihat, http://perpus.uinjkt.ac.id/ (Akses, 7 September 2010).
44. Lihat, http://berandasaung.blogspot.com/2009/03/album-dan-agenda-kegiatan-2009.html (Akses, 7 September 2010).
45. M. Arwan Hamidi, *Dinamisasi Penafsiran al-Qur'an: Percikan Pemikiran Legal Hermeneutics Khaled* M. *Abou El Fadl* (Ponorogo: PC. Lakspesdam NU Ponorogo, 2010).

Fadl. Menurut Hamidi, posisi pemikiran hermeneutika Abou El Fadl bisa diidentikkan dengan Paul Ricouer yang dinilai menjadi penengah antara aliran hermeneutika teoritis dan hermeneutika filosofis yang diwakili oleh Emilio Betti dan Han George Gadamer.[46] Posisi penengah Abou El Fadl antara dua aliran hermeneutika di atas barangkali bisa diperbincangkan lebih lanjut, karena Abou El Fadl bisa dikatakan mewarisi tradisi Gadamerian, walaupun ia melakukan pengembangan. Pengembangan tersebut mewujud dalam hermeneutika negosiatif yang ditawarkan, prinsip praduga epistemologis, nalar eksklusif, dan prinsip moralitas dalam penafsiran.[47] Di sisi yang lain, Hamidi jelas menyebut bahwa Abou El Fadl berorientasi pada subyektivitas penafsiran sebagaimana dikembangkan oleh Gadamer, yang dalam konteks pemikir muslim juga dianut oleh Farid Esack, Hasan Hanafi, Asghar Ali Engineer dan Amina Wadud-Muhsin.[48]

Berbeda dengan penelitian-penelitian di atas, sebagian menjadikan teori hermeneutika Abou El Fadl sebagai kerangka teoritik penelitiannya. Arik Dwijayanto, misalnya, menjadikan

46. Ibid., 174. Hamidi menyebutnya dengan "teori hermeneutika", bukan "hermeneutika teoritis" untuk istilah *hermeneutical theory*, dan "filsafat hermeneutika", bukan "hermeneutika filosofis" untuk *hermeneutical philosophy*. Padahal teori hermeneutika dan hermeneutika teoritis mempunyai pengertian yang berbeda. Hermeneutika teoritis adalah sebutan untuk aliran dalam disiplin hermeneutika, dan teori hermeneutika untuk menyebut teori-teori yang diproduk oleh hermeneutika. Dalam konteks tulisan Hamidi, sebutan yang tepat adalah hermeneutika teoritis dan hermeneutika filosofis karena mengacu pada sebuah aliran hermeneutika. Sementara untuk *critical hermeneutics,* Hamidi telah tepat menyebutnya, hermeneutika kritis, bukan kritik hermeneutika. Untuk persoalan pembedaan ini, lihat http://blog.sunan-ampel.ac.id/khozin/2010/03/24/hermeneutika-1/more-23 (Akses, 28 September 2010).

47. Untuk bahasan tentang hal di atas bisa dilihat pada bab III, sub bab "Lanskap Epistemologi Fikih Abou El Fadl," dalam buku ini.

48. Hamidi, *Dinamisasi Penafsiran* …, 178.

hermeneutika 'ala' Abou El Fadl sebagai pisau analisis bagi ijtihad 'Umar b. Khaṭṭāb. Sebagaimana diketahui bahwa ijtihad 'Umar bersifat kontroversial, di antaranya tentang pengguguran bagian *mu'allaf* untuk menerima zakat, penetapan hukum talak tiga dalam satu ucapan, dan peniadaan hukum potong tangan dalam kasus pencurian. Menurut Dwijayanto, persoalan ijtihad 'umar di atas, telah banyak dikaji dari perspektif *uṣūl al-fiqh* konvensional, tapi belum banyak dilakukan dari sudut pendekatan hermeneutik, khususnya berkaitan dengan persoalan otoritas penafsir teks. Dari hasil penelitian ini dinyatakan bahwa ijtihad 'Umar tersebut merupakan hasil negosiasi antara 'umar, teks dan realitas (*reader, author* dan *text*). Karena ijtihad tersebut merupakan hasil negosiasi yang berimbang dan bersifat triadik, penulis berkesimpulan bahwa 'Umar bukanlah penafsir teks yang otoriter (otoritas koersif), akan tetapi otoritatif (otoritas persuasif).[49]

Hermeneutika Abou El Fadl juga dipakai oleh Aksin Wijaya dalam disertasi yang dibukukan, *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibn Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis*. Aksin mencoba mengungkap "dimensi tak terkatakan" dalam gagasan keislaman Ibn Rushd, terutama tentang relasi *sharīah* dan filsafat yang bertolak dari interpretasinya terhadap al-Qur'an. Menurut Aksin, hermeneutika Abou El Fadl yang bersifat negosiatif (antara *author, reader* dan *text*) bisa membantu mengungkap dimensi ideologis teori interpretasi Ibn Rushd.[50] Padahal hermeneutika Abou El Fadl masuk pada wilayah hermeneutika filosofis, sementara hermeneutika yang konsen pada persoalan ideologi di balik teks adalah hermeneutika kritis. Ini disadari oleh Aksin bahwa

49. Arik Dwijayanto, *Ijtihad 'Umar b. Khattab* (Skripsi: STAIN Ponorogo, 2008).
50. Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibn Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis* (Yogyakarta: LKiS, 2009), 48.

hermeneutika negosiatif belum mampu secara maksimal menguak dimensi ideologis penggagas, karena itu analisis wacana bahasa kritis juga dipakai dalam penelitian Aksin.

Sementara itu, pustaka tantang jihad di antaranya adalah disertasi Muhammad Chirzin yang dibukukan dengan judul *Kontroversi Jihad di Indonesia; Modernis VS Fundamentalis* mengupas persoalan jihad dalam bingkai tafsir, bukan fikih. Chirzin melakukan studi komparasi tafsir ayat-ayat jihad dalam Kitab *Tafsir al-Manār* karya Muhammad Rashīd Riḍā dan *Tafsīr fi Ẓilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb. Keduanya mewakili kubu modernis dan fundamentalis yang sangat berpengaruh terhadap corak pemikiran di Indonesia. Studi perbandingan ini diharapkan mampu menghasilkan konsepsi jihad yang lebih komprehensif dan bisa direlevansikan dalam konteks keindonesiaan yang plural. Di sisi lain, dengan menggunakan corak penafsiran *taḥ līli* (analitis), Chirzin mencoba menakar kehandalan corak penafsiran ini dan diharapkan akan membuahkan implikasi teoritik bagi bangunan Ilmu Tafsir.[51]

Tim Pusat Studi Demokrasi dan Hak Asasi Manusia (PuSDeHAM), melakukan penelitian terkait dengan pengaruh dari tragedi Bom Bali terhadap penolakan atau dukungan terhadap jihad dengan model kekerasan dan teror. Partisipan penelitian ini adalah kyai dan santri di beberapa pesantren di Jawa Timur. Pemilihan lokasi penelitian ini didasarkan pada alasan bahwa sebagian besar pelaku Bom Bali adalah orang Jawa Timur yang mempunyai kedekatan dengan Pesantren al-Islam di Tengulun, Solokuro, Lamongan. Hasil penelitian ini mengungkapkan bahwa walaupun pada era kolonial Pesantren memainkan peran yang signifikan dalam melawan

51. Lihat Muhammad Chirzin, *Kontroversi Jihad di Indonesia; Modernis VS Fundamentalis* (Yogyakarta: Pilar Media, 2006).

penjajah, tidak berarti pesantren memiliki potensi bagi lahirnya terorisme. Islam yang diajarkan di pesantren adalah Islam yang moderat dan sejuk.Terorisme memang bisa muncul dari orang-orang atau kelompok yang mendalami agama tetapi tidak harus dari pesantren.Terorisme agama biasanya muncul akibat adanya pemahaman keagamaan yang skriptual tanpa mempertimbangkan konteks yang mengitari teks. Pemahaman keagamaan seperti ini melahirkan sikap fanatik dan militan yang berujung pada eksklusifisme. Paham seperti inipun belum cukup melahirkan radikalisme, kecuali ada lingkungan sosial politik yang dianggap menekan dan subversif yang harus dienyahkan.[52]

Masih dalam konteks keindonesiaan, Noorhaidi Hasan dalam bukunya, *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*,[53] mencoba melakukan telaah terhadap fenomena merebaknya Islam politik pasca orde baru. Penelitian Noorhaidi difokuskan pada Laskar Jihad, tepatnya sejarah intelektual dan politik Laskar Jihad. Laskar jihad menurutnya adalah representasi utama dari kelompok militan Islam pasca era orde baru. Kelompok ini telah banyak menarik simpatisan dan anggota, utamanya kaum muda, untuk melakukan aktivitas jihad fisik, apapun harga yang harus dibayarkan. Laskar jihad juga kelompok Islam militan pertama

52. Lihat, Muhammad Asfar (ed.), *Islam Lunak Islam Radikal; Pesantren, Terorisme dan Bom Bali* (Surabaya: PuSDeHAM dan JP Press, 2003)
53. Buku ini merupakan disertasi Ph.D Noorhaidi di Universitas Utrecht, Belanda dan telah diterjemahkan dengan judul, *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca-Orde baru,* terj. Hairus salim (Jakarta: LP3ES, 2008).

yang memobilisasi anggotanya untuk melakukan jihad terkait dengan kasus Maluku.[54]

Penelitian Noorhaidi merupakan investigasi yang bersifat teoritis dan empiris. Ia menggabungkan sumber-sumber bibliographi dan sumber lapangan secara ekstensif.55 Dengan kerangka kerja teori gerakan sosial, penelitiannya bermaksud menganalisa proses bagaimana gerakan sosial muncul. Dengan basis paradigma pilihan rasional (rational choice), Noorhaidi optimis bisa mengungkap segenap kepentingan aktor, dan bagaimana mereka melakukan mobilisasi sumber kekuatan.56 Beberapa hal yang bisa digarisbawahi dari penelitian Noorhaidi adalah: pertama, Laskar Jihad, yang dimotori oleh Ja'far Umar Thalib ini, secara struktural di bawah payung Forum Komunikasi Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah (FKAWJ), didirikan di Yogyakarta Tahun 2000. FKAWJ sendiri secara gerakan telah eksis sebelumnya, dengan nama Jamā'ah Iḥyā al-Sunnah dengan fokus pada gerakan purifikasi. Kedua, Laskar Jihad mendapatkan banyak simpati dan berkembang, karena selain mengatasnamakan gerakan salafi ahl al-sunnah yang bersifat non-politik, juga memanfaatkan momentum era transisi pasca runtuhnya rezim orde baru. Momentum ini sekaligus juga menandai transformasi gerakan salafi yang berorientasi da'wah menjadi kelompok semi militer (paramilitery) dengan nama Laskar Jihad. Ketiga, Laskar Jihad tidak bisa dipisahkan dari upaya global "wahabisasi" yang mulai dirasakan di Indonesia sejak tahun 1980-an. Keempat, dengan memanfaatkan retorika konspirasi Yahudi dan Kristen dalam kasus Maluku, Laskar Jihad mampu mengumpulkan

---

54. Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia* (New York: Cornell Southeast Asia Program Publication, 2006), 17.
55. Ibid., 28.
56. Ibid., 27.

7000 orang untuk berjihad di Maluku. Dalam hal ini, Laskar Jihad berhutang budi dengan dukungan beberapa elit militer, yakni mereka yang kecewa dengan kebijakan Pemerintahan Abdurrahman Wahid yang melakukan reposisi pos-pos penting di institusi militer. Kelima, menurut Noorhaidi, jihad yang dilakukan oleh Laskar Jihad lebih tepat digambarkan sebagai sebuah drama, yakni usaha Salafi untuk menyebarkankan image mereka sebagai garda depan pembela Islam, dan karenanya mendapatkan tempat tersendiri dalam peta keislaman di Indonesia.[57]

Sementara itu Mark Gould dalam artikelnya "Understanding Jihad" mencoba memahami konsep jihad dengan berangkat dari karakteristik dan sifat dasar komitmen nilai dalam Islam. Dalam artikelnya Gould berargumentasi bahwa ada tradisi autentik dalam Islam yang secara parsial bisa menjelaskan kecendrungan penggunaan kekerasan (baca: jihad) oleh sebagian besar muslim kontemporer.[58] Hal ini menurutnya bisa dirujukkan pada konsep eskatologi[59] (teologi hari pembalasan). Dalam hal ini Gould membandingkan dengan konsep dalam Kristen, *soteriology* (*theology the doctrin of salvation,* doktrin keselamatan).[60]

---

57. Lihat kesimpulan pada, ibid., 215 – 221.
58. Mark Gould, "Understanding Jihad", *Policy Review,* (February and March 2005), 16.
59. Doktrin eskatologi umumnya mengajarkan bahwa Rasul terakhir, Muhammad, telah mengajarkan kepada umatnya bagaimana bertindak. Tuhan tidak memerintahkan manusia apa yang tidak mampu dilakukan. Apabila manusia mengikuti segenap perintah Tuhan sebagaimana mewujud dalam sharī'ah dan hukum serta tertuang dalam teks keagamaan – al-Qur'an dan hadis – maka pada hari perhitungan Tuhan akan menyelamatkannya dengan menjadikan kebaikannya lebih berat dari keburukannya. Ibid., 17.
60. Umat Kristen mempercayai adanya "dosa asal/turunan" (*original sin*). Tidak ada penganut Kristen mempunyai kapasitas untuk selamat. Tuhan mengorbankan anaknya untuk memungkinkan penyelamatan; manusia selamat atau tidak semata-mata bertumpu pada kebijaksanaan Tuhan. Sementara itu, Tuhan menurut mereka "Maha Tak Terduga", dan karenanya tak seorangpun

Konsekuensi dari doktrin yang berbeda tersebut, menurut Gould, adalah bahwa umat Islam lebih menekankan pada aturan hukum, sementara umat Kristen menekankan pada prinsip dan nilai yang akan mengatur tindakan mereka, dan bukan detail-detail aturan hukum. Aturan hukum bagi mereka terbuka pada diskusi dan re-evaluasi. Sebaliknya di kalangan umat Islam, menurut Gould, aturan hukum sebagaimana tertuang dalam teks keagamaan - bahkan regulasi legalistik dalam teks para yuris – sebagai fokus bagi tindakan mereka. Bagi sebagian besar muslim, proses interpretasi terhadap teks-teks di atas telah berakhir ribuan tahun yang lalu atau sejak revelasi/wahyu berhenti turun.[61] Hal ini menurut Gould tercermin pada pemaknaan dan konsep jihad yang cenderung dimaknai secara fisik sebagaimana teks dan pengalaman sejarah banyak mengajarkan hal tersebut tanpa disertai dengan adanya interpretasi yang kontekstual. Apa yang dinyatakan Gould dalam artikelnya sebagian bisa diterima, akan tetapi generalisasi bahwa sebagian besar umat Islam bersifat legalistik dan menerima konsep jihad yang bernuansa fisik tentu bisa dipertanyakan. Apa yang dinyatakan Gould lebih cocok bagi kelompok-kelompok dalam Islam yang oleh Abou El Fadl disebut dengan puritan.

Sementara itu, Karen Armstrong, juga banyak menulis persoalan kekerasan dan agama, tidak saja dalam konteks Islam, tetapi juga Kristen dan Yahudi. Dalam bukunya, *The Battle for God,* Armstrong melakukan penelitian terhadap gerakan fundamentalisme yang muncul pada abad ke-20

---

bisa memastikan apakah ia selamat atau tidak. Mengutip Weber, Gould menyatakan bahwa doktrin di atas membawa pada upaya rasionalisasi dalam segenap kehidupan keseharian dan kesalehan sebagai manifestasi – bukan sarana - bahwa seseorang telah terpilih untuk selamat. Ibid.

61. Ibid., 25.

dalam tiga agama monotheis tersebut. Gerakan-gerakan yang diplih adalah fundamentalisme Protestan Amerika, fundamentalisme Yahudi di Israel, dan fundamentalisme Islam di Mesir yang bermazhab sunni dan di Iran yang bermazhab shi'ah.[62] Kajian Armstrong didasarkan pada konteks dikotomi pra modern versus modern, mitos versus logos, dan spiritual versus sekuler. Intinya adalah bahwa gerakan-gerakan fundamentalisme keagamaan mempunyai kemiripan, yakni merupakan bentuk respon dan kegalauan terhadap modernisme yang dianggap memusuhi agama. Rasionalitas sebagai unsur esensial modernitas dinilai mengancam hal-hal yang bersifat sakral dalam hidup mereka. Perlawanan dengan sekularisme dan modernitas dinilai tidak saja pertarungan politik biasa, akan tetapi merupakan peperangan kosmis antara kebaikan dan kejahatan.[63]

Sebelumnya Armstrong juga telah menulis buku dengan topik yang sama, *Holy War: The Crusades and Their Impact on Todays World.* Buku ini hendak memotret sejarah dan doktrin perang salib dan pengaruhnya dalam perkembangan peradaban dunia. Paus Urban II yang menyerukan perang Salib tahun 1095 untuk merebut kota suci Yerusalem dari tangan

---

62. Fundamentalisme di Mesir dan Iran menurut Armstrong merupakan respon terhadap praktek kolonialisasi yang dilakukan oleh Inggris dan Amerika. Mereka juga mengadakan perlawanan terhadap pemerintahan mereka yang dianggap sekuler, khususnya Nasser di Mesir dan Shah di Iran.

63. Armstrong mencoba melakukan penelitiannya dengan kualitatif dan empatik. Yakni menyelami bagaimana dampak modernitas yang dirasakan oleh kelompok-kelompok fundamentalis dan bagaimana persepsi mereka terhadap arti penting mitos. Karena itu bukunya diawali dengan penetrasi sains modern dalam kehidupan manusia dan juga kefanatikan mitologi peradaban agraris pra-modern. Lihat, Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi*, terj. Satrio Wahono, et al. (Jakarta: Serambi, 2002), XI – XII.

umat Islam, telah menorehkan luka mendalam dan sentimen keagamaan yang belum terhapuskan hingga sekarang. Perang Salib menurut Armstrong juga telah mengilhami jihad baru, setelah selama berabad-abad praktek tersebut terlupakan.[64] Karenanya, Armstrong menyatakan bahwa gambaran ideal 'perang suci' bagi umat Islam berbeda dari 'perang salib'. Pada dasarnya perang suci bagi umat Islam bersifat defensif, sementara tantara salib dan umat Yahudi membuat inisiatif suci untuk menyerang mereka yang dinilai musuh Tuhan.[65] Sejarah kelam perang Salib yang melahirkan sentimen keagamaan yang bisa dirasakan hingga sekarang, mengilhami Armstrong untuk menulis bukunya yang lain, *A Histrory of God.* Bukunya ini hendak menggali kembali visi bersama dari tiga agama besar yang ia sebut dengan "visi tiga sisi: (*triple vision*).

Dalam rangka menghilangkan teologi kekerasan dalam konteks umat Islam, Sayyed Hossein Nasr memandang penting untuk memberikan penekanan pada makna spiritual jihad. Jihad menurutnya unsur penting dalam Islam dan harus menjadi spirit dalam setiap aktivitas muslim, karenanya harus dijauhkan dari makna perang. Jihad menurutnya bersifat individual dan komunal, internal dan eksternal, jihad *asghar* dan jihad *akbar*, untuk merealisasikan keseimbangan. Nafsu yang cenderung destruktif dalam diri manusia, berpotensi untuk merusak keseimbangan tidak saja dalam skala individual, akan tetapi juga komunal (masyarakat). Karenanya jihad internal yang disebut sebagai jihad *akbar* mutlak diperlukan. Sementara itu jihad yang bersifat eksternal atau jihad *asghar,* dalam bahasa hadis bisa diwujudkan dalam bentuk nonperang,

64. Karen Armstrong, *Perang Suci: Dari Perang salib Hingga Perang Teluk*, terj. Hikmat Darmawan (Jakarta: Serambi, 2003), 311.

65. Ibid., 314.

semisal dipraktekkan dalam wilayah sosio-ekonomi. Untuk mewujudkan keadilan sosial yang merupakan penyangga keseimbangan, tentu membutuhkan spirit jihad.[66]

Berdasar eksplorasi kajian pustaka tentang relasi fikih dan akhlak, pustaka tentang pemikiran Abou El Fadl, dan pustaka tentang jihad, penulis berkesimpulan bahwa belum ada kajian tentang pemikiran jihad Abou El Fadl dalam perspektif relasi fikih dan akhlak. Pustaka tentang relasi fikih dan akhlak terkesan sangat teoritis tanpa dilekatkan pada aspek praktis materi-materi fikih tertentu. Sementara itu, kajian pemikiran Abou El Fadl banyak diarahkan pada tema eksplisit buku-bukunya, semisal demokrasi, muslim puritan, dan hermeneutika hukum, atau hermeneutikanya dipinjam untuk menganalisa pemikiran-pemikiran tertentu. Menilik pustaka tentang jihad, penelitian ini bisa dikatakan senafas dengan kajian yang dilakukan Gould dan Nasr. Gould misalnya, memandang penting untuk mengaitkan jihad dengan persoalan komitmen nilai dalam Islam dan membandingkannya dengan tradisi Kristen, teologi hari pembalasan *versus* teologi keselamatan. Akan tetapi kajian ini terkesan bias dengan upaya generalisasinya terhadap persoalan komitmen nilai dalam Islam. Sementara itu Nasr lebih menekankan makna spiritual jihad, dan tidak berdasar pada relasi yang organis antara fikih dan akhlak. Berdasar hal-hal tersebut, penelitian ini diharapkan bisa mengisi ruang-ruang kosong penelitian dalam lapis-lapis penelitian tentang jihad, relasi fikih dan akhlak, serta penelitian tentang pemikiran Abou El Fadl.

---

66. Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (New York: Columbia University Press, 1987), 27 – 33.

Sistematika bahasan dalam kajian konsepsi jihad Abou El Fadl dalam perpektif relasi fikih dan akhlak ini adalah sebagai berikut: bab pertama dimulai dengan pendahuluan. Dalam bab ini penulis memaparkan persoalan kekinian dan kegelisahan akademik penulis yang mendesak untuk dicarikan solusinya dari perspektif relasi fikih dan akhlak. Dilanjutkan dengan pemaparan rumusan persoalan, tujuan dan kegunaan kajian, dan pustaka tentang relasi fikih dan akhlak, pustaka tentang pemikiran Abou El Fadl, dan pustaka tentang jihad.

Bab kedua adalah kerangka konsep dan metode kajian. Bab ini ingin menjernihkan dan menunjukkan bagaimana konsep-konsep penting dalam topik kajian ini dimaknai dan bagaimana relasi antar konsep dirumuskan. Selanjutnya, bagaimana penelitian ini dilakukan juga dipaparkan secukupnya.

Bab ketiga memaparkan tentang fondasi doktrinal dan konteks historis konsep jihad. Bab ini diharapkan bisa menjadi *starting point* dan pijakan untuk bahasan-bahasan selanjutnya. Bagaimana secara normatif jihad tertuang dalam teks-teks keagamaan, interpretasi para yuris terhadapnya, dan bagaimana dinamika pemikiran tentang jihad dikupas dalam bab ini. Bab ini dimulai dengan bahasan tentang pengertian jihad, kemudian dilanjutkan dengan paparan tentang jihad sebagaimana tertuang dalam teks-teks keagamaan, maupun literatur klasik. Dilanjutkan dengan konteks sosio-historis konsep jihad pada era kenabian, dan terakhir konsepsi jihad dalam literatur klasik dan modern.

Bab keempat mengkaji konteks sosial pemikiran fikih Abou El Fadl. Bab ini menjadi basis bagi penilaian bagaimana pengaruh lingkungan sosial budaya Abou El Fadl atau horizon Abou El Fadl terhadap pemikirannya. Secara menyeluruh, konteks sosial ini dimulai dari deskripsi bagaimana fase awal kehidupan Abou El Fadl, pertemuan budaya (*cultural encounter*) Abou El

Fadl dengan tradisi sosio-intelektual Amerika yang menjadi bagian dari basis intelektual Abou El Fadl. Karya-karya Abou El Fadl juga dideskripsikan dengan paparan secukupnya, dan setelah itu dipetakan pemikiran Abou El Fadl dalam kancah wacana hukum Islam kontemporer. Bahasan selanjutnya ditutup dengan pemaparan lanskap epistemologis pemikiran fikih Abou El Fadl.

Bab kelima merupakan pemaparan konsep jihad sebagaimana digagas oleh Abou El Fadl dan relevansinya dengan persoalan-persoalan yang lain yang menurut penulis perlu diungkap untuk mengetahui horizon konsepsinya. Identifikasi gagasan Abou El Fadl tentang jihad diawali dengan identifikasi jihad dan kelompok Puritan dalam Islam, karena pemikiran jihad Abou El Fadl pada dasarnya merupakan *counter* terhadap pemahaman dan aplikasi doktrin keagamaan kelompok Puritan yang ekslusif dan tertutup. Dilanjutkan dengan sub bab Jihad, terorisme dan ide tentang perang suci (*holy war*). Sub bab ini terpilah menjadi empat bagian, pertama; makna jihad bagi Abou El Fadl, kedua; jihad dan ide tentang perang suci, ketiga; jihad dan terorisme, keempat; jihad dan hegemoni Barat. Dilanjutkan dengan sub-sub bahasan, dikotomi antara *dār al-Islām* dan *dār al-ḥ arb* dalam konsepsi jihad Abou El Fadl, Jihad dan interaksi muslim dan nonmuslim, dan terakhir jihad dan benturan peradaban (*clash of civilization*). Sub terakhir mencoba merelevansikan pemikiran fikih jihad Abou El Fadl dengan ide masyarakat madani. Ini tidak terlepas dari keyakinan penulis bahwa konsepsi jihad Abou El Fadl tidak terlepas dari horizon *civil society* yang berkembang di Amerika. Sub bab ini terdiri dari: makna jihad bagi Abou El Fadl, pondasi akhlaki masyarakat madani, masyarakat madani *versus* ide

tentang pembentukan negara Islam, serta masyarakat madani dan ide tentang hak-hak asasi manusia.

Bab keenam berbicara tentang pengembangan makna jihad dalam konteks relasi fikih dan akhlak. Bab ini pada dasarnya perspektif yang lebih luas yang penulis baca dari pemikiran jihad Abou El Fadl dan sekaligus merupakan refleksi terhadap bab-bab sebelumnya. Bab ini berisi tentang bagaimana relasi fikih dan akhlak sebagai basis pemaknaan kembali konsep jihad. Sub bab ini berisi tentang pondasi teologi humanis doktrin jihad, *human agent* dalam kontruksi jihad kelompok Puritan, prinsip jihad dan eksplorasi keindahan dalam Islam, merawat tradisi moderasi dalam fikih, dan terakhir, Abou El Fadl penulis lukiskan sebagai ikon pertarungan moderat *versus* puritan.

Bab ketujuh adalah penutup, berisi kesimpulan dan temuan dari kajian ini, implikasi teoritis, dan keterbatasan kajian.

***

BAB II
KERANGKA KONSEP DAN METODE KAJIAN

A. Kerangka Konsep

1. Konsepsi Fikih

Dalam bahasan ini penting untuk diungkap pengertian konseptual fikih dan dalam sub bab berikutnya tentang akhlak dan tauhid. Kerangka konseptual ini diharapkan bisa menjadi rancangan yang dapat menegaskan dimensi-dimensi kajian utama buku ini, serta mengungkap perkiraan hubungan-hubungan antar dimensi. Lebih jauh kerangka konsep adalah panduan bagi peneliti dalam memutuskan karakteristik data yang akan dikumpulkan, strategi dalam melakukan kategorisasi dan penemuan relasi antar kategori.

Setiap bahasan tentang filsafat hukum Islam selalu didahului oleh penjelasan beberapa konsep yang memang sering kali menimbulkan kesalahpahaman pengertian, yakni *sharī'ah*, *tashrī'*, *fiqh*, *uṣūl al-fiqh* dan hukum Islam. *Sharī'ah* secara etimologis berarti jalan ke tempat pengairan, tempat yang dituju manusia

untuk mengambil air minum. Jadi dalam makna etimologis ini terkandung makna "jalan" yang harus dilalui untuk sebuah "tujuan". Kata *shari'ah* berikut derivasinya dalam al-Qur'an, disebut lima kali yang intinya bermakna jalan yang jelas, lurus dan terang yang membawa pada kemenangan. Dalam konteks hukum Islam "*sharī'ah*" adalah titah (*khiṭāb*) Allah yang berhubungan dengan perilaku mukallaf baik dalam bentuk tuntutan, pilihan atau perantara (sebab, syarat atau penghalang).[1] Dalam makna ini "*sharī'ah*" lebih berkaitan dengan hukum-hukum yang bersifat praktis. Dalam *Mu'jam Uṣūl al-fiqh*, "*shari'ah*" dimaknai secara lebih general, yakni apa-apa yang disyari'atkan Allah lewat lisan Nabi Muhammad s.a.w. dan lisan Nabi-Nabi sebelum beliau dalam hal-hal yang belum dinasakh.[2]Pada awal konsepsinya "*sharī'ah*" memang mencakup semua aspek ajaran Islam; teologi, hukum dan akhlak. Semua aspek ajaran Islam ini mewujud dalam perilaku konkrit, manisfestasi dari akidah misalnya, tentu mewujud dalam perbuatan yang konkrit. Karena itulah ketiganya mempunyai kaitan yang erat walaupun pada akhirnya "*shari'ah*" lebih berkonotasi pada aspek hukum.

Sedangkan *tashrī'* sepadan dengan makna *taqnīn* atau legislasi. Kalau *sharī'ah* adalah materi hukum, maka *tashrī'* adalah penetapan materi hukum tersebut. *Tashrī'*dalam hal ini adalah berkaitan dengan cara, proses, dasar dan tujuan Allah menetapkan hukum bagi tindak-tanduk manusia dalam kehidupan keagamaan dan keduniawiaan mereka.[3]

---

1. 'Abdul al-Wahhāb Khallāf, 'Ilm Uṣūl al-Fiqh (Kuwait: Dār al-Qalm, 1977), 100.
2. Khālid Ramaḍān Ḥasan, *Mu'jam Uṣūl al-Fiqh* (Mesir: al-Rawḍah, 1998), 159.
3. Amir Syarifuddin, "Pengertian dan Sumber Hukum Islam" dalam Tiem Penulis Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Agama/

Sementara itu fikih dalam makna etimologisnya adalah "al-fahm" (pemahaman), "tas}awwur" (persepsi) dan "idrāk" (kognisi).[4]Secara terminologis, fikih adalah disiplin keilmuan yang konsen pada hukum-hukum syara' yang bersifat praktis yang diderivasikan dari dalil-dalil yang terperinci. Fikih pada dasarnya mempunyai konotasi makna hermeneutis, selain mempunyai arti sosial dan hukum agama. Dipengaruhi oleh pra-anggapan metafisik dari teologi Islam (kalām), fikih kemudian membedakan dengan tegas antara pemahaman (understanding) dan penafsiran (interpretation) untuk memproteksi otentisitas dan kesempurnaan wahyu.[5] Jadi fikih lebih banyak diarahkan pada pemahaman makna teks dengan kaidah-kaidah yang bersifat bayāniyah, dan tidak pada tafsiran yang fungsional bagi kehidupan manusia.

Sebagaimana konsep sharī'ah yang mengalami penyempitan makna, konsepsi fikih juga mengalami hal yang serupa. Pada konsepsi awal, konsep fikih mencakup pemahaman terhadap hukum-hukum yang disyari'atkan oleh Allah yang mengakomodasi hukum-hukum i'tiqādiyah, 'amaliyyah dan khuluqiyah (teologi,

---

IAIN, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Dirjen Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Depag, 1987), 10.

4. Walaupun fikih merupakan pemahaman, persepsi dan kognisi manusia, akan tetapi sering kali metode dan hasilnya direpresentasikan sebagai "aturan Tuhan". Walaupun teks diyakini sebagai sempurna dan abadi, akan tetapi interpretasinya tidak terlepas dari tafsir dan pandangan dunia yuris. Meskipun demikian, interpretasi tersebut dipresentasikan sebagai perintah Tuhan untuk tujuan, kepentingan, agenda sekolompok kecil penguasa. Lihat, Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah ...,* 193.
5. Sinasi Gunduz dan Cafer S. Yaran (ed.), *Dialectical Relation between Change and Continuity in the Turkish Intellectual Tradition* (Washington D.C.: The Council for Research in Value and Philosophy, 2005), 82.

hukum dan moralitas).[6] Pada perkembangannya, dimensi teologi dikeluarkan dari konsepsi fikih. Karena itu persoalan akhlak masih masuk dalam bingkai fikih, seperti kewajiban untuk rendah hati dan keharaman berlaku sombong. Fikih pada fase ini disebut juga dengan al-aḥkām al-shar'iyah al-far'iyah, yakni bukan i'tiqādiyah. Dalam perkembangan berikutnya, setelah terjadi diferensiasi keilmuan, yakni dimulai pada awal pemerintahan 'Abbasiyyah, fikih menjadi disiplin keilmuan yang murni konsen pada persoalan-persoalan syara' yang bersifat praktis (hukum), sedangkan akhlak lebih identik dengan ilmu tasawwuf dan menjadi keilmuan yang mandiri.[7] Diferensiasi keilmuan ini merupakan akibat langsung dari perkembangan keilmuan dalam Islam, dan justru pada fase ini, menurut Fazlur Rahman, relasi antar keilmuan Islam dicoba dibangun oleh para pemikir Muslim. Akan tetapi, tambah Fazlur Rahman, relasi yang dibangun belum menunjukkan hasil yang menggembirakan.[8]

Fikih sebagai sebuah disiplin keilmuan yang mandiri mempunyai keterkaitan yang erat dengan sharī'ah. Fikih pada dasarnya adalah formula praktis yang dipahami dari shari'ah. Ini berarti bahwa sharī'ah tidak mungkin untuk diterapkan tanpa adanya fikih. Fikih sebagai penerapan dari sharī'ah, karenanya terikat dengan konteks ruang dan waktu. Gunawan Adnan menyebut fikih sebagai interpretasi

---

6. Pemikir yang lain menyatakan bahwa pada awal Islam, fikih identik dengan agama (Islam) itu sendiri. Sementara terminologi fikih justru datang belakangan. Fikih, sebagaimana makna etimologisnya "pemahaman", pertama kali dipakai untuk menyebut studi hukum dan teologi secara setara, walaupun pada akhirnya secara eksklusif menunjuk pada konotasi hukum. Lihat, John Alden Williams, *Islam* (t.t.p.: Forgotten Books, 2008), 82.
7. Khālid Ramaḍān H}asan, *Mu'jam,* 213.
8. Lihat Fazlur Rahman, "Functional Interdependence of law and Theology", dalam G.E. von Grunebaum (ed.), *Theology,* 89.

kultural terhadap teks (al-Qur'an dan Hadis).[9]Sejarah fikih telah menunjukkan adanya keberagaman pendapat, aliran dan mazhab hukum, karena perbedaan konteks dan budaya ini. Karena itulah, fikih selalu dalam level ẓanni sebagai buah dari penalaran dan interpretasi mujtahid terhadap sharī'ah, yang memang membuka ruang untuk itu, sehingga prinsip sharī'ah "raḥmah li al-'ālamīn" dan "ṣāliḥ likull zamān wa makān" bisa terealisasi. Sifat ẓann fikih tidak kemudian menghilangkan sifat keilmuan fikih, karena sifat ẓann fikih kuat, dan perumusannya didasarkan pada kaidah-kaidah penalaran, maka ia merupakan bagian dari ilmu.

Dalam konteks keindonesiaan, dikenal istilah hukum Islam yang sering kali menimbulkan kekaburan makna, apakah ia dalam pengertian *sharī'ah* atau fikih. Dalam literatur Barat dikenal istilah "Islamic Law" yang secara harfiah berarti hukum Islam. Dilihat dari subtansinya, bisa dipahami bahwa yang dimaksudkan adalah bukan *sharī'ah* tetapi fikih yang dikembangkan oleh para mujtahid sesuai dengan konteks ruang dan waktu. Hasbi dalam hal ini, senada dengan hal di atas, memberi pengertian hukum Islam sebagai koleksi daya upaya para ahli hukum Islam untuk menerapkan *sharī'ah* atas kebutuhan masyarakat.[10]

Fikih sebagai sebuah pemahaman terhadap *sharī'ah* tentu membutuhkan kerangka teoritik, metodologi, dan logika hukum untuk menderivasikan hukum dari sumbernya, dan inilah yang disebut dengan *uṣūl al-fiqh.* Dalam keilmuan ini terkandung muatan filsafat, dan karenanya peran nalar dalam penderivasian

---

9. Gunawan Adnan, *Women and Glorious Qur'an: An Analytical Study of Women-Related Verses of Surah an-Nisa'* (Gottingen: des Universitatsverlages, 2004), 94.
10. M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), 44.

hukum begitu kental sebagaimana ditandaskan oleh para tokoh *uṣūl* sejak al-Qādi 'Abd al-Jabbār hingga al-Ghazālī. Walaupun begitu, terjadi perdebatan tentang seberapa porsi penggunaan nalar dalam penderivasian hukum sebagaimana termanifestasikan dalam debat antara *ahl al-ra'y* dan *ahl al-hadīth*. Perdebatan ini juga sekaligus menandaskan adanya muatan kalam sekaligus muatan etis dalam *uṣūl al-fiqh*, seperti perdebatan apakah nalar bisa mengetahui baik dan buruk secara independen dari wahyu, dan apakah baik buruknya sesuatu itu terletak pada esensinya atau karena adanya ketetapan *shara'*. Perdebatan ini kemudian terekspresikan dalam teori-teori penalaran hukum yang cukup beragam sesuai dengan prinsip yang dipegangi masing-masing. Dari sini bisa dipahami bahwa *uṣūl al-fiqh* sebagaimana fikih, merupakan hasil konstruksi para yuris, dan karenanya *qābil li al-taghyīr.*

2. Konsepsi Akhlak

"*Akhlāq*" yang bentuk tunggalnya "*khuluq*" menurut Ibn Miskawayh dalam bukunya *Tahdhīb al-Akhlāq* didefinisikan sebagai[11]:

الخلق حال للنفس داعية لها الى افعالها من غير فكر و روية

> "*Khuluq*"adalah kondisi kejiwaan seseorang yang bisa mendorong munculnya perilaku tanpa memerlukan pemikiran dan refleksi yang mendalam sebelumnya.

Jadi akhlak lebih merupakan internalisasi nilai dan ajaran keagamaan yang kemudian mewujud pada tindakan yang mudah (tanpa pemikiran mendalam), jauh dari paksaan pihak lain, dan perbuatan yang sifatnya semu. Akhlak menurut

---

11. Ibn Miskawayh, *Tahdhīb al-Akhlāq wa Taṭhīr al-A'raq* , Ibn al-Khaṭīb (Muḥaqqiq) (t.t.p.: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, t.t.), 41.

Miskawayh bukanlah perbuatan yang spontan (ṭabi'iy), akan tetapi merupakan buah dari pembiasaan, latihan, refleksi dan penalaran yang kemudian menginternalisasi dalam diri seseorang, sehingga menimbulkan perbuatan yang mudah. Jadi secara subtansial, akhlak sepadan dengan istilah "budi pekerti" (budi : kesadaran; akal; daya upaya; ikhtiar,[12] pekerti : perangai; tabiat, akhlak; watak; perbuatan)[13], yakni perilaku manusia yang didasari oleh kesadaran berbuat baik, didorong oleh kesadaran hati dan pertimbangan akal.

Sementara Muḥammad al-Ghazāli menyatakan bahwa Ilmu Akhlak adalah disiplin keilmuan yang menjelaskan makna kebaikan dan keburukan, bagaimana seharusnya interaksi antara satu dengan yang lain, tujuan yang hendaknya menjadi orientasi dalam sebuah perbuatan dan penerang jalan ketika seseorang melakukan perbuatan tertentu.[14]Perbuatan dan perilaku manusia merupakan obyek keilmuan akhlak. Perbuatan yang bisa disebut akhlaki – sebagaimana definisi Miskawayh - adalah perbuatan yang sudah tertanam kuat dalam sanubari seseorang, tidak adanya paksaan dan dorongan dari luar, bukan perbuatan main-main dan semu belaka dan perbuatan tersebut dilakukan dengan mudah tanpa pemikiran yang mendalam.

Kemudian apakah parameter yang digunakan akhlak dalam menilai perilaku manusia?Secara normatif parameter tersebut adalah agama (wahyu), karena akhlak pada dasarnya adalah ajaran dan doktrin moralitas. Ini untuk membedakan dengan filsafat moral (etika) yang sumbernya adalah akal dan penalaran manusia. Akan tetapi pilahan yang bersifat diametral

---

12. http://pusatbahasa.diknas.go.id/kbbi/index.php (Akses, 10 Agustus 2010).
13. http://pusatbahasa.diknas.go.id/kbbi/index.php (Akses, 10 Agustus 2010).
14. Aḥmad Amīn, *Kitāb al-Akhlāq* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1931), 2.

tentang parameter dalam penilaian perilaku antara akhlak dan etika ini, perlu mendapatkan klarifikasi lebih lanjut.

Parameter penilaian terhadap baik dan buruknya perilaku manusia dalam Ilmu Akhlak, pada dasarnya juga melibatkan peran nalar selain wahyu. Baik wahyu maupun nalar, adalah potensi yang diberikan kepada manusia oleh sumber yang satu, yakni Tuhan. Karena itu keduanya tidak mungkin bertentangan. Maḥmūd Ḥamdī Zaqzūq dalam hal ini menyatakan bahwa nalar adalah piranti filsafat dalam segenap cabangnya, dan ilmu akhlak, tandas Zaqzūq, merupakan salah satu cabang dari filsafat.[15]Sebagaimana wahyu dan nalar tidak bertentangan, ilmu akhlak dan filsafat moral juga tidak saling bertentangan, sebaliknya saling mengisi.

Hal di atas dikuatkan dengan pilahan terhadap ilmu akhlak. Ilmu akhlak terpilah menjadi ilmu akhlak yang bersifat praktis (‘amali) dan yang bersifat teoritis (naẓari). Ilmu akhlak praktis membahas tentang sifat perbuatan yang hendaknya menghiasi keseharian muslim, seperti kejujuran, ikhlas, amanah, adil dan yang lainnya. Sementara ilmu akhlak yang bersifat naẓ ari membahas tentang prinsip-prinsip yang bersifat kulli yang menjadi pijakan kewajiban-kewajiban yang bersifat furū’iyah, sebagaimana bahasan tentang hakikat kebaikan, keadilan, sumber kewajiban, tujuan perbuatan manusia dan yang lainnya. Ilmu akhlak yang bersifat naẓari inilah yang disebut dengan filsafat akhlak yang hubungannya dengan Ilmu akhlak sebagaimana hubungan antara fikih dan uṣūl al-fiqh.[16]Semuanya ini semakin menguatkan peran nalar dalam bingkai ilmu akhlak.

---

15. Muḥammad Ḥamdī Zaqzūq, *Muqaddimah fi ‘Ilm al-Akhlāq* (Kuwait: Dār al-Qalm, 1983), 14.
16. Zaqzūq, *Muqaddimah,* 18.

Semua pihak menyepakati arti pentingnya akhlak dalam kehidupan umat Islam, walaupun sering kali keilmuan ini masih berada dipinggiran dalam wacana umat Islam. Di antara urgensi akhlak adalah sebagai filter dan menyediakan orientasi bagi Muslim di tengah arus deras modernitas yang menawarkan kemudahan-kemudahan yang bersifat fisik. Selain itu, pengintegrasian akhlak dalam keberagamaan umat Islam juga bisa menjadi usaha yang bersifat preventif bagi penyelesaian aksi-aksi kejahatan, termasuk kejahatan yang mengatasnamakan agama.

3. Konsepsi Tauhid

Berbicara tentang relasi fikih dan akhlak pada dasarnya tidak bisa lepas dari bahasan tentang aspek teologi Islam yang dalam tulisan ini sering dipakai istilah tauhid. Relasi fikih dan tauhid dilandasi oleh pandangan dan perspektif teologis. Istilah 'tauhid' disebut juga dengan teologi Islam, akidah, dan *kalām*. Penyebutan 'tauhid' didasarkan pada asumsi mendasar bahwa sifat Tuhan yang terpenting dalam Islam sebagai agama monoteisme adalah keesaan Tuhan. Selanjutnya tauhid diorientasikan pada disiplin keilmuan Islam yang berupaya memperoleh pemahaman masalah-masalah ketuhanan secara rasional. Tauhid ini, bersama *sharī'ah*, kemudian membentuk orientasi keagamaan yang bersifat eksoteris. Tauhid identik dengan keilmuan yang konsen pada pembuktian kebenaran akidah Islam dengan argumentasi yang rasional terhadap serangan nonmuslim dan ahli bid'ah. Ini sebagaimana teolog Islam populer dengan sebutan *mutakallimīn* (ahli debat yang pandai menggunakan kata-kata).[17]

Konsep tauhid, sebagaimana dipaparkan di atas, dalam perkembangannya menuai banyak kritik. Fazlur

17. Tsuroya Kiswati, *al-Juwaini Peletak Teologi Rasional dalam Islam* (Surabaya: Erlangga, 2008), 4.

Rahman, misalnya, berpendapat bahwa teologi skolastik lebih berorientasi ke "atas", atau bersifat mandul dalam merespon kehidupan kemanusiaan kontemporer. Kritik yang lain menyatakan bahwa keilmuan tauhid lebih bersifat teknis dalam rangka membela aliran-aliran tertentu. Hal tersebut disebabkan karena konsepsi tauhid dikembangkan dalam etape kesejarahan tertentu untuk merespon masalah moral dan keagamaan yang bersifat konkrit dan terbatas, selain, secara metodologis, konsepsi tauhid klasik menurut Rahman lebih didasarkan pada pandangan dunia al-Qur'an yang parsial.[18] Karena itu, banyak pihak memandang perlu untuk dilakukan pemahaman ulang terhadap konsepsi tauhid.

Pemahaman ulang ini dilakukan dalam kerangka menjawab kegelisahan bagaimana tauhid bisa bersifat fungsional dalam kehidupan kekinian. Teologi Islam diharapkan tidak hanya bersifat defensive theologia, akan tetapi juga berfungsi sebagai tafsir realitas.[19] Ini selaras dengan pandangan bahwa teologi seharusnya tidak diperlakukan sebagai ef ha pax (sekali dan untuk selamanya), akan tetapi hinc at nunc (di sini dan sekarang ini).[20] Ini tidak berarti bahwa konsepsi tauhid tidak mengandung kebenaran yang bersifat universal dan abadi, akan tetapi yang universal dan abadi tersebut harus diformulasikan kembali untuk menjawab tantangan-tantangan kehidupan yang bersifat konkrit. Sementara kandungan keimanan dan tauhid bersifat abadi, artikulasi dan ungkapannya bersifat kontekstual. Justru karena konsepsi tauhid bersifat kontekstual, ia akan bersifat fungsional dalam kehidupan.

---

18. Abd A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003), 4.
19. Ibid., 225.
20. Martin L. Sinaga, et al. (ed.), *Pergulatan Kehadiran Kristen di Indonesia* : *Teks-Teks Terpilih Eka Darmaputera* (Jakarta: Gunung Mulia, 2005), 262.

Teologi yang bersifat fungsional dicontohkan secara konkrit oleh Fazlur Rahman. Iman dalam konsepsi al-Qur'an bersifat aksi *(faith in action)*. Konsepsi tauhid atau monoteisme dalam teologi Islam harus bermuara pada pengembangan moral kemanusiaan secara universal. Ini sejak awal, lanjut Rahman, telah diajarkan oleh Rasul s.a.w. terkait dengan humanisme dan keadilan ekonomi.[21] Intinya, konsekuensi tauhid adalah kesamaan manusia dan keadilan.

4. Perspektif Teoritis Relasi Fikih dan Akhlak

Sebagaimana disinggung di atas, bahwa baik sharī'ah ataupun fikih, pada awalnya memayungi semua varian keilmuan dalam Islam (tauhid, akhlak dan tasawwuf), akan tetapi seiring dengan adanya diferensiasi keilmuan, sharī'ah dan fikih menjadi identik dengan aturan-aturan hukum yang bersifat praktis. Tidak berhenti di situ saja, diferensiasi juga membawa pada keterasingan keilmuan dan tidak adanya pengkayaan perspektif antara satu dengan yang lain. Padahal para teolog dan yuris muslim, secara general bersepakat bahwa – dalam konteks relasi fikih dan tauhid – teologi Islam sering kali dielaborasi dalam rangka membela dan memproteksi asumsi metafisik hukum, dan karenanya keilmuan ini menempati posisi yang teramat istimewa. Kenyataan ini semakin diperkuat dengan sifat absolute primacy keilmuan agama terhadap yang lain.[22]Akan tetapi sayangnya relasi ini masih bersifat semu. Berbicara tentang hakikat relasi fikih dan tauhid, merupakan pintu masuk awal studi terhadap inter-relasi fikih dan moralitas.

---

21. Abd A'la, *Dari Neomodernisme ...,* 110.
22. Fazlur Rahman, "Functional Interdependence of law and Theology", dalam G.E. von Grunebaum (ed.), *Theology and Law in Islam* (Wiesbaden: Otto Harassowitz, 1971), 89.

Dalam konteks relasi fikih dan tauhid, menurut Fazlur Rahman, pada awal perkembangan keilmuan Islam, teologi (tauhid) adalah disiplin yang sama sekali tidak bersinggungan dengan disiplin fikih, akan tetapi murni wacana teologis.[23] Ini pantas disayangkan menurut Fazlur Rahman, karena keberadaan tauhid tidak digunakan untuk mendukung asumsi-asumsi hukum. Padahal, motif besar risālah Muḥammad s.a.w. adalah perbaikan akhlak. Fazlur Rahman mengatakan bahwa relasi keduanya dimulai tatkala konsep dan sistem ilmu-ilmu keagamaan muncul. Fase ini ditandai dengan pembedaan yang ekstrim antara keilmuan agama (al-'ulūm al-dīniyah) dan keilmuan rasional (al-'ulūm al-'aqliyah). Pada sisi yang lain, khususnya dalam konteks teologi tradisional sebagaimana direpresentasikan oleh al-Ghazālī, relasi fikih dan teologi bersifat terbatas dan kurang bersifat konstruktif bagi pengembangan keilmuan fikih.[24] Menurut Fazlur Rahman, kurangnya kesadaran tentang hubungan yang bersifat organis antara fikih dan teologi (tauhid) dan tidak munculnya wacana etika yang bersifat independen merupakan problem mayor dalam

---

23. Fazlur Rahman dalam hal ini menjelaskan bahwa tatkala al-Ḥasan al-Baṣri mengirim surat kepada 'Abd al-Malik b. Marwān tentang pembelaan kebebasan berkehendak dan bertindak serta perlawanan terhadap doktrin determinisme, tujuannya bukanlah untuk memproteksi asumsi hukum dan menjustifikasi fikih, akan tetapi untuk memproteksi konsep ketuhanan dari sifat ketidakadilan dan ketidaksempurnaan. Dalam kalangan Mu'tazilah, wacana tentang keadilan pada awalnya dimaksudkan sebagai keadilan Tuhan dan bukan keadilan serta tanggung jawab manusia. Itu artinya konsen wacana mereka murni teologis dan bukan moralitas. Lihat Ibid., 89, 90.
24. Fikih dan teologi mempunyai wilayah dan metodologi yang berbeda. Fikih lebih didasarkan pada otoritas tradisional, sedang teologi merupakan prinsip-prinsip universal dan lebih didasarkan pada nalar. Fikih adalah keilmuan partikular dan prinsip-prinsip teologis yang relevan dengan fikih – yang dalam lingkup kelompok tradisional – hanya berkisar pada eksistensi Tuhan berikut sifat-sifat pengetahuan-Nya, konsep teologis kenabian, kehendak, *kalām* dan perintah Tuhan. Lihat Ibid., 89 dan 91.

sejarah Islam. Penyebab utamanya adalah sukses dan merebaknya prinsip teologis bahwa penentuan "baik" dan "buruk" adalah wilayah dan otoritas Tuhan, dan bukan wilayah nalar manusia. Masih menurut Fazlur Rahman, hubungan yang efektif antara fikih dan tauhid umumnya dimediasi oleh sistem filsafat moral (al-akhlāq al-naẓari), sementara dalam sejarah Islam, keilmuan ini tidak pernah berkembang secara memuaskan.[25]

Dalam wacana tradisional, kontroversi tentang penilaian apakah perbuatan baik atau buruk, serta apakah baik dan buruk terletak pada hakikat perbuatan atau karena adanya perintah shar'i, tidak menjadi bagian dari studi fikih. "Baik" dan "buruk" merupakan wilayah eksklusif sharī'ah dan bukan penilaian yang rasional. Konsen fikih adalah perintah Tuhan dan lokus dari kewajiban adalah ketaatan.[26] Selama para ahli teologi dan fikih masih didominasi oleh doktrin determinisme dan mengabaikan prinsip manusia sebagai the center of interest, maka studi akhlak dan moralitas dalam Islam tidak akan pernah berkembang secara memuaskan.[27]

---

25. Ibid., 94.
26. Ibid., 92.
27. Determinisme fikih bisa dilacak pada dominasi, meminjam istilah al-Jābirī, episteme *bayāni* dalam ranah keilmuan ini. Penilaian terhadap perilaku manusia lebih disandarkan pada teks dan logika kebahasaan, dan karenanya terjebak pada tiga otoritas, otoritas asal (*sulṭah al-aṣl*), otoritas kata (*sulṭah al-lafẓ*) dan otoritas keserbabolehan (*sulṭah al-tajwīz*). Kerangka teoritik yang dikembangkan oleh ketiga otoritas ini adalah teori *qiyās* yang pada dasarnya menurut al-Jābirī merupakan cangkokan dari logika kebahasaan. Nalar fikih dalam hal ini terbingkai dalam teks (*ḥawl al-naṣṣ*) berdasarkan prinsip bahwa *al-aṣl fi al-naṣṣ. la fi al-wāqi'*. Nalar *fiqhiyah* dalam dominasi epistem ini dipastikan tidak akan peka terhadap dimensi moralitas dan sisi kemanusiaan manusia. Karena itulah perlu untuk mendialogkan episteme *bayāni* dengan dua episteme yang lain, *'irfāni* dan *burhāni*. Dalam epistem *'irfāni* ini, validitas keilmuan tidak saja ditentukan oleh kesesuaian nalar dengan teks yang bersifat subyektif sebagaimana dalam penalaran *bayāni*, atau

Rahman menyebut teorinya di atas dengan functional interdependence of law and theology (interdependensi fungsional hukum dan teologi). Teori Rahman ini penulis jadikan teori utama dalam melihat titik singgung konsepsi jihad Abou El Fadl dengan relasi fikih dan akhlak. Menurut Rahman, teologi (tauhid) adalah substructure, fondamen dan titik pangkal yang bertugas merumuskan pandangan dunia al-Qur'an menyangkut tentang Tuhan, relasi Tuhan dengan manusia dan alam, serta peranan Tuhan dalam sejarah manusia dan masyarakat. Sementara itu etika (al-akhlāq al-naẓari) merupakan poros penting dalam merumuskan nilai-nilai moral berdasar perspektif ketuhanan di atas. Gambaran tentang Tuhan dengan segala kesempurnaannya direspon oleh etika dalam bentuk perumusan nilai-nilai etika universal yang mengacu pada konsep teologis tersebut. Sedangkan hukum (fikih) bertugas mengatur semua pranata agama, sosial, politik, dan ekonomi masyarakat berdasar nilai-nilai moral tersebut.[28] Dari pendapat Rahman ini bisa dipahami bahwa fikih dibangun di atas fondasi tauhid, dan karenanya keilmuan ini tidak bisa

---

juga kesesuain antara nalar dan realitas yang bersifat obyektif sebagaimana dalam epistem *burhāni*, akan tetapi lebih pada olah rasa yang bersifat inter-subyektif. Karena itu maka dalam penalaran *'irfāni*, *verstehen*, empati, simpati dan *social skill* menjadi prinsip-prinsip yang ditumbuhkembangkan. Dengan sentuhan episteme ini diharapkan fikih lebih bernuansa toleran dan pluralis. Bentuk integrasi ideal epistem *bayāni, burhāni* dan *'irfāni* ini, sebagaimana tawaran Amin Abdullah, adalah model sirkular yang diyakini bisa menjalin dialog antar epistem dan saling menutupi kelemahan episteme yang lain Lihat Al-Jābiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi; Dirâsah Taẖḷiliyyah Naqdiyyah li al-Nuẓ um al-Ma'rifah fi al-Thaqāfah al-'Arabiyyah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1993). Lihat bagaimana karakteristik masing-masing episteme dan model integrasinya dalam M. Amin Abdullah, "*al-Ta'wil al-'Ilmi:* Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci", *al-Jami'ah* , Vol. 39, No. 2 (Juli-Desember 2001).

28. A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal ...,* 195.

keluar dari pandangan dunia tauhid. Etika (al-akhlāq al-naẓari) dalam hal ini menjadi mediator dalam menggagas hubungan yang organis antara fikih dan tauhid menuju pola keberagamaan yang transformatif. Jika teologi (tauhid) menjadi fondasi dalam keilmuan Islam, maka fikih pada dasarnya adalah *superstructure* hukum dan manifestasi praktis dari komitmen nilai dalam Islam. Dalam pengertian luas, Islam mewujud dalam sharī'ah yang berunsurkan tauhid, akhlak dan fikih. Tauhid dan akhlak bisa dikatakan sebagai aspek esoterik dalam Islam, sementara fikih mewakili aspek eksoterik. Aspek esoterik dan eksoterik dalam Islam bersifat padu, dan fikih merupakan aspek eksoterik serta pilar sharī'ah yang bertugas merespon problem konkrit kehidupan dengan tetap merujuk pada nilai-nilai esoterik Islam, dan tidak boleh tercerabut darinya.

Merujuk pada filsafat moral, ada tiga perspektif berkaitan dengan hubungan agama dan moralitas, atau akhlak dalam bahasa agama. Perspektif yang bersifat ekstrim mengatakan bahwa moralitas terpisah dan memang harus terpisah dari agama. Moralitas lebih merupakan *philosophical inquiry,* dan karenanya bersifat independen dari agama. Nietzsche, etika Stoic, dan etika Epicurus merupakan representasi dari kelompok ini. Perspektif kedua, *less extreme,* menyatakan bahwa moralitas bisa bersifat otonom dari agama (otonomi etik). Artinya bahwa moralitas tanpa dukungan komitmen agama sekalipun bisa *establish* dan tidak akan mengarah pada nihilisme. Ini sebagaimana dinyatakan oleh Kai Nielsen. Perspektif yang ketiga menyatakan adanya inter-relasi dan koneksi yang begitu kuat antara agama dan moralitas. Menurut kelompok ini tidak mungkin ada moralitas tanpa agama, dan tidak mungkin ada agama tanpa moralitas, karena subtansi moralitas merupakan *sine qua non* agama. Moralitas mendapatkan energinya dari kekuatan cinta yang bersifat *divine*, visi realitas

kemanusiaan dan hubungannya dengan kehidupan dunia yang ujungnya adalah agama.[29]

Akan tetapi perspektif ketiga di atas mengundang banyak kontroversi. Konsep bahwa Tuhan adalah satu-satunya sumber moralitas, secara sosiologis mempunyai kelemahan. Struktur moralitas menurut perspektif sosiologis merupakan konstruksi sosial-kemanusiaan. Kelompok feminis, misalnya, menyatakan bahwa image tradisional Tuhan sebagai Maha Penguasa dan Perkasa, hanya akan merefleksikan dan meneguhkan pola kesejarahan yang berorientasi pada dominasi laki-laki, dan karenanya perlu revisi pencitraan.[30]

Karena itu, maka relasi akhlak, agama, dan hukum, mengisyaratkan bahwa masing-masing mempunyai entitasnya sendiri-sendiri, akan tetapi saling berinteraksi sedemikian rupa. Logika relasi ini juga mengisyaratkan bahwa akhlak tidak saja bersumber dari Tuhan, akan tetapi juga melibatkan peran refleksi nalar sebagai anugrah Tuhan. Dalam ranah teologi Islam, berkembang dua teori yang saling berhadapan, yakni *theistic subjectivism* dan *rationalistic objectivism* yang dipelopori oleh Ash'ariyah dan Mu'tazilah. Menurut Ash'ariyah nilai dari sebuah aksi dideterminasi secara eksklusif oleh kehendak Tuhan

---

29. Perspektif ketiga tentang keterkaitan agama dan moralitas di atas dikuatkan oleh kenyataan keterlibatan tokoh-tokoh agama dalam komite-komite yang menangani persoalan moralitas. Ini tidak menunjukkan bahwa tokoh-tokoh agama merupakan konsultan moralitas yang lebih baik dari para professional, akan tetapi karena keyakinan umum bahwa agama dan moralitas tidak terpisah. Tuhan dalam hal ini merupakan sumber moralitas. Tuhan tidak saja menetapkan norma atau aturan-aturan perilaku, akan tetapi juga konsep kebenaran dan kebaikan moral. Lihat, David Stewart (ed.), Exploring the Philosophy of Religion (New York: Prentice-Hall, 1980), 346.
30. Gabriel Palmer-Fernandez, *Moral Issues; Philosophical & Religious Perspective* (New York: Prentice-Hall, 1996), 2.

yang diketahui lewat revelasi.[31] Theistic subjectivism ini lebih populer dibandingkan dengan teori rationalistic objectivism, sebagaimana Mu'tazilah dipersepsikan sebagai heretic oleh sebagian besar umat Islam.

Menurut A. Kevin Reinhart, ada dua teori yang bisa memperkuat posisi fikih sebagai manifestasi dari etika Islam. Pertama adalah *the nature of obligation* sebagaimana secara jelas dinyatakan oleh al-Sarakhsi. Menurut teori ini, manusia sejak awal kelahirannya telah diberi potensi (*ahliyah*) untuk memikul amanat Tuhan. Potensi tersebut mewujud dalam bentuk pemberian nalar dan hati nurani sebagai basis refleksi moralitas. *Dhimmah* (kontrak) antara manusia dan Tuhan untuk membangun peradaban kemanusiaan hanya relevan tatkala manusia berakal dan berhati nurani. Teori kedua dari Mazhab Ḥanbali dan Shāfi'i sebagai respon terhadap teori pertama, bahwa keharusan moral tidak saja didasarkan pada kontrak, akan tetapi lebih karena adanya power yang bersifat eksternal, yakni *taklīf* dari Tuhan.[32] Pendapat yang terakhir tidak begitu memberikan ruang bagi penalaran manusia dalam penentuan perbuatan akhlaki manusia.

Relasi agama, hukum dan etika, atau akhlak yang bersifat *naẓari* dikuatkan dengan pendapat Franz Magnis Suseno. Berdasar pendapatnya, peran strategis akhlak dapat dirujukkan pada hal-hal sebagai berikut: pertama, berkisar pada bagaimana mengartikan sabda Tuhan yang mewujud dalam bentuk teks. Tentu dengan interpretasi, dan metode akhlak dalam hal ini bisa membantu dalam melakukan hal tersebut. Kedua, akhlak

---

31. George F. Hourani, *Islamic Rationalism: the Ethic of 'Abd al-Jabbar* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 3.
32. A. Kevin Reinhart, "Islamic Law as Islamic Ethics", *The Journal of Religious Ethics* (2001), 197.

bisa dipakai untuk mempertimbangkan kembali pandangan-pandangan moral agama. Karena sesuatu yang dianggap sebagai ajaran agama tak jarang merupakan pendapat aliran-aliran teologi atau hukum tertentu. Ketiga, munculnya masalah-masalah hukum baru yang bersinggungan dengan akhlak yang belum ter-*cover* dalam teks.[33]

B. Metode Kajian

Jenis kajian buku ini adalah pustaka (library research). Karena hanya mengandalkan data kepustakaan, kajian ini juga bisa disebut sebagai kajian yang bersifat sekunder, yakni pendekatan kajian yang menggunakan data yang telah ada selanjutnya dilakukan proses analisa dan interpretasi terhadap data tersebut sesuai dengan tujuan kajian ini.[34] Karena itu, data dalam kajian ini diperoleh dari sumber tidak langsung, atau teks, yakni dokumen dan data yang dihimpun dan dikarang oleh Abou El Fadl.[35] Jenis kajian ini memungkinkan untuk melakukan studi secara konseptual terhadap relasi fikih dan akhlak dalam konsepsi jihad Abou El Fadl.

Sementara itu, basis kefilsafatan dari kajian ini adalah "interpretivisme". Interpretivisme bertujuan untuk mengungkap

---

33. Franz Magnis-Suseno, *Etika Dasar: Masalah-Masalah Pokok Filsafat Moral* (Yogyakarta: Kanisius, 1987),17.
34. Indra Budi, *Penelitian Sekunder,* dalam www.**cs.ui.ac.id**/WebKuliah/ Metodologi**Penelitian**/ **PenelitianSekunder**.ppt (Akses, 16 Juli 2009).
35. Ada keunggulan dan kelemahan dari jenis studi pustaka dan sekunder. Di antara keunggulannya adalah bahwa penelitian pustaka relatif murah pembiayaannya, subyek penelitian tidak dapat diakses atau sulit untuk diakses dan karenanya peneliti tidak perlu memasuki dunia subyek penelitiannya secara fisik, kualitas data bisa dipertanggungjawabkan karena didasarkan pada tulisan orang yang ahli dibidangnya. Lihat selengkapnya dalam http://www.scribd.com/doc/6067785/Studi-Dokumentasi (16 Juli 2009).

pengetahuan yang bersifat interpretatif dan mencoba untuk memberikan pemahaman (*understanding*) yang bersifat menyeluruh dan mendalam terhadap obyek studi. Ini sebagaimana epistemologi keilmuan sosial secara umum yang lebih bercorak humanistik yang mendasarkan diri pada eksplanasi yang bersifat "hermeneutis" daripada yang bersifat "nomologis".[36]

Sesuai dengan jenis dan basis kefilsafatan kajian ini, pendekatan yang dipakai adalah hermeneutika. Hermeneutika mempunyai konsen pada penyingkapan makna dan pesan teks, sehingga apa yang terjadi dalam situasi sosial dan budaya yang berbeda pada masa lampau, bisa memberikan arti dalam konteks kekinian pembaca. Problem yang menghinggapi data teks dari sudut hermeneutika adalah adanya kesenjangan antara pembaca (reader) dengan pengarang (author) dari sisi ruang dan, atau waktu. Jawaban dan solusi untuk menengahi kesenjangan tersebut, dan yang dipilih dalam kajian ini adalah hermeneutika filosofis yang bersifat produktif (pembaca menciptakan makna

---

36. Ilmu dikelompokkan menjadi praktis nomologis dan ilmu praktis normologis. Ilmu praktis nomologis berusaha memperoleh pengetahuan faktual empiris, yakni tentang hubungan ajeg yang *carteris paribus,* niscaya berlaku antara dua hal atau lebih, berdasar asas kausalitas deterministik. Ilmu praktis normologis yang disebut juga dengan ilmu normatif berusaha menemukan hubungan dua hal atau lebih berdasar asas imutasi (menautkan tanggung jawab dan kewajiban), untuk menetapkan apa yang seharusnya menjadi kewajiban subyek tertentu dalam situasi konkrit. Lihat, Yesmil Anwar dan Adang, *Pengantar Sosiologi Hukum* (Jakarta: Grasindo, 2008), 15. Pengertian nomologis jiga bisa dilihat pada prinsip-prinsip dari ilmu-ilmu alam dan eksakta yang meliputi; empiris-obyektif, deduktif-nomologis, dan instrumental serta bebas nilai. Prinsip deduktif-nomologis artinya bahwa hasil-hasil penelitian selalu dapat dirumuskan dalam rumusan-rumusan hukum. Prinsip ini tentu tidak aplikatif dalam keilmuan humaniora. Lihat Rezza A.A Wattimena, "Di Bawah bayang-Bayang Obyektivitas Hermeneutika dan Positivisme", dalam http://rezaantonius.multiply.com/j ournal/item/66 (Akses, 24 Juni 2010).

baru, bukan yang persis sama dengan penulis) sebagaimana dikembangkan oleh Hans George Gadamer.[37] Penulis menilai bahwa pemilihan tipe hermeneutika ini selaras dengan obyak kajian fikih, dan karenanya diharapkan bisa mengungkap pertanyaan kajian ini, yakni bagaimana konsepsi fikih jihad Abou El Fadl, bagaimana kerangka epistemologi yang dikembangkan, dan bagaimana titik singgungnya dengan relasi fikih dan akhlak.

---

37. Secara umum tipologi hermeneutika Barat dapat dipilah menjadi tiga; pertama, hermenutika teoritis yang dikembangkan oleh Betti, Schleiermacher, dan Dilthey. Hermeneutika ini fokus pada problematika teori interpretasi sebagai sebuah metodologi dalam keilmuan sosial. Analisa yang dikembangkan oleh tipe hermeneutika ini adalah *verstehen,* yakni mengungkap kembali segenap pengalaman dan intensi pengarang. Karena itulah ia sering disebut sebagai hermeneutika romantis dan reproduktif. Kedua, hermeneutika filosofis yang utamanya dikembangkan oleh Gadamer. Hermeneutika filosofis menolak hermeneutika romantisisme sembari menegaskan bahwa penafsir dan teks sama-sama terikat oleh konteks tradisi, karena itu penafsir dipastikan mempunyai pra-paham (*pre-understanding*), dan tidak bisa berangkat dari pemikiran yang netral. Hermeneutika filosofis juga disebut dengan hermeneutika produktif. Ketiga, hermeneutika kritis yang dikembangkan oleh Habermas. Hermeneutika tipe ini konsen pada dimensi tak terkatakan dari teks, yakni kepentingan dan ideologi penulis dibalik teks yang tertulis. Lihat, Joseph Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London: Routledge, Boston and Henley, 1980), 1-4. Menurut hermeneutika filosofis yang bersifat produktif, kesenjangan antara pengarang dan pembaca teks baik dari sisi ruang atau waktu tidak harus dinilai sebagai negatif, sebaliknya harus dinilai sebagai perjumpaan dan pengkayaan cakrawala pemahaman pengarang dan pembaca teks. Karenanya penafsiran pembaca tidakbersifat reproduktif belaka, sebagaimana pemikiran Schleirmacher dan Dilthey, akan tetapi bersifat produktif, yakni makna teks bukanlah makna bagi pengarangnya saja melainkan makna baru pagi pembaca teks yang hidup dalam situasi social budaya yang berbeda. Lihat Jazim Hamidi, *Hermenutika Hukum: Teori Penemuan Hukum Baru dengan Interpretasi Teks* (Yogyakarta : UII Press, 2005), 13.

Sebagaimana telah dipaparkan dalam kerangka konseptual, fikih pada dasarnya merupakan formula praktis yang dipahami dari sharī'ah, atau ia merupakan interpretasi yang bersifat kultural terhadap sumber-sumber hukum. Karena itu, sebagai implikasinya fikih terikat dengan konteks ruang dan waktu, yakni situasi historis penafsir teks (sumber hukum). Fikih bukanlah set aturan-aturan hukum baku tanpa mempertimbangkan situasi historis pembacanya. Karakter fikih seperti ini sesuai dengan prinsip hermeneutika filosofis yang menyatakan bahwa pembacaan terhadap teks mensyaratkan adanya fusi horizon pembaca dan horizon teks. Pembacaan terhadap tradisi fikih pada dasarnya bukan bermaksud mereplikasi intensi pengarangnya, akan tetapi mendialogkannya dengan segenap kepentingan dan kemaslahatan pembacanya. Pembacaan Abou El Fadl terhadap tradisi fikih dan jihad diyakini tidak keluar dari prinsip di atas. Paparan tentang poin-poin penting dari hermeneutika filosofis dibawah ini diharapkan semakin menguatkan signifikansi tipologi hermeneutika filosofis dalam membaca konsepsi jihad Abou El Fadl.

Hermeneutika menurut G*adamer* terpilah menjadi tiga sub divisi; pertama, *subtilitas intelligendi (understanding)*, *subtilitas explicandi (interpretation)*, dan *subtilitas applicandi (application)*.[38] Berdasar kaca mata Gadamer ini, pemahaman jihad Abou El

38. Proses pemahaman menurut Gadamer melibatkan tiga elemen di atas yang semuanya bisa disebut dengan subtilitas. Pemahaman (*understanding*) selalu merupakan interpretasi, dan interpretasi merupakan bentuk eksplisit dari pemahaman. Fusi internal antara pemahaman dan interpretasi mengarahkan pada elemen ketiga dari persoalan hermeneutika, yakni aplikasi. Dalam kaca mata Gadamer, pemahaman selalu mengisyaratkan aplikasi teks untuk bisa dipahami dalam konteks kekinian penafsir. Model ini menurut Gadamer satu langkah lebih maju dari hermeneutika romantis.Hans George Gadamer, *Truth and Method,* 306 – 307.

Fadl bermuara pada aplikasi teks-teks jihad untuk bisa dipahami dakam konteks kekinian Abou El Fadl.

Pemahaman dalam konteks kekinian penafsir dibahasakan Gadamer dengan "situasi hermeneutika" *(hermeneutical situation)*. Menurut Gadamer, ide terpenting dari konsep situasi adalah bahwa penafsir tidak bisa keluar dari konteks situasi, dan penafsir tidak akan pernah mendapatkan pengetahuan tentangnya secara obyektif. Penafsir, dalam hal ini mendapati dirinya dalam situasi hermeneutika tertentu vis a vis tradisi yang hendak dipahaminya.[39] Begitu juga pemahaman Abou El Fadl terhadap konsepsi jihad diyakini juga tidak keluar dari situasi hermeneutika uang mengitarinya.

Pentingnya situasi hermeneutika inilah yang memungkinkan Abou El Fadl bisa melakukan pembacaan yang yang bersifat positif dan produktif. Situasi hermeneutika ini memberikan basis pra-pemahaman ketika berhadapan dengan teks-teks jihad. Pra-pemahaman yang diderivasikan dari situasi hermeneutika atau horizon Abou El Fadl akan berdialog dengan teks-teks jihad, dan makna jihad merupakan fusi horizon keduanya (pembaca dan teks).[40] Makna teks-teks jihad pada dasarnya adalah makna

---

39. Situasi hermeneutika berkaitan dengan konsep horizon. Horizon dalam perspektif filsafat digunakan untuk menggambarkan bagaimana sebuah pemikiran terkait dengan determinasi-determinasi tertentu, dan bagaimana kumpulan visi seseorang berkembang. "Memiliki horizon" bermakna bahwa seseorang tidak hanya terbatasi dengan melihat apa yang dekat dan kelihatan, akan tetapi mampu melampauinya. Ibid., 301.

40. Pentingnya situasi hermeneutik, atau *effective-history* dalam istilah yang lain, merepresentasikan kemungkinan pemahaman yang bersifat positif dan produktif. Dalam konteks ini, penafsir menemukan dirinya dalam sebuah 'situasi', dari titik pijak situasi ini ia harus memahami tradisi atau teks dengan media pra-pemahaman (*prejudice*) yang diderivasikan dari situasi hermeneutikanya. Joseph Bleicher, *Contemporary Hermeneutics,* 111. Atau bisa dikatakan bahwa situasi hermeneutika pembaca teks dengan

atau pemahaman baru yang berkorelasi dengan situasi historis Abou El Fadl. Dalam tarap tertentu, pembacaan Abou El Fadl terhadap tradisi jihad terkandung maksud peneguhan terhadap situasi historis yang melingkupinya.[41]

Proses dialogis inilah yang disebut dengan fusi horizon, horizon pembaca (Abou El Fadl) dan horizon teks.[42] Berdasar prinsip hermeneutika filosofis yang menempatkan pemahaman dalam dimensi kesejarahan ini, cara yang paling tepat menafsirkan teks adalah dengan prinsip keterbukaan (kesadaran kesejarahan) terhadap masa kini dan masa mendatang, dan proses penafsiran tak akan pernah usai, serta bersifat kreatif.[43] Kreativitas tersebut mengikuti logika teks, konteks, dan kontekstualisasi.[44] Fusi horizon inilah yang disebut dengan lingkar hermeneutis dalam kamus Gadamer. Lingkar hermeneutis mengasumsikan bahwa pembacaan tidak

---

sendirinya memunculkan pra-pemahaman. Pra-pemahaman inilah yang akan mempengaruhi dinamika teks dan konteks. Bagi Gadamer, pemahaman (*understanding*) adalah proses yang bersifat dialogis, bukan monolitis atau dialektis. Dalam memahami sebuah teks atau tradisi lain, kita membawa obyek pada dunia kita, menerangkan maknanya bagi kita, dan mentransformasikan perspektif (pra-pemahaman) kita sebelumnya. Dalam hal ini, situasi pembaca membatasi makna dari sebuah teks, dan pembaca bisa menolak klaim dari sebuah teks justru karena ia memahaminya. Di sisi lain, kebenaran sebuah teks (penerimaan pembaca terhadap teks), menuntut pembaca untuk mempertimbangkan kembali situasi dan horizon pembaca untuk beranjak pada pemahaman yang baru. Lihat, Gergia Warbke, *Gadamer: Hermeneutic, Tradition and Reason* (Cambridge: Polity Press, 1987), 104.

41. Gergia Warbke, *Gadamer: Hermeneutic, Tradition and Reason* (Cambridge: Polity Press, 1987), 104.
42. Joseph Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, 114.
43. F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis dan Metode Ilmiah dan Problem Modernitas* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), 64.
44. Mudjia Raharjo, *Dasar-Dasar Hermenutika: Antara Intensionalisme dan Gadamerian* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2008), 31.

pernah bersifat baku, akan tetapi bersifat dinamis dengan melibatkan segenap usaha ke arah pemahaman teks.

***

Sumber data dalam kajian ini sepenuhnya berasal dari bahan pustaka *(library research)*. Sumber data dalam buku ini dipilah menjadi sumber data primer dan skunder.Data primer dalam buku ini adalah karya-karya Abou El Fadl yang diterbitkan dalam kurun waktu tahun 1999 hingga 2005.Utamanya setelah peristiwa 11 September, karya-karya Abou El Fadl bersifat kritis terhadap persoalan jihad dan terorisme keagamaan.Karya-karya tersebut meliputi : *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (Oneworld Press, Oxford, 2003), *The Place of Tolerance in Islam* (Beacon Press, 2002), *The Search for Beuty in Islam: A Conference of the Books* (Lanham: Rowman & Littlefield Publisher, 2006), *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremist* (San Francisco: Harper Collins Publisher, 2005).

Selain karya-karya di atas, karya-karya dalam bentuk artikel akademis meliputi: *Peaceful Jihad,*[45] *Terrorism Is at Odds With Islamic Tradition,*[46] *The Rules of Killing at War: An Inquiry into Classical Sources,*[47] *Speaking, Killing and Loving in God's Name,*[48] *The Use and Abuse of Holy War,*[49] *The Human*

45. Juli 2009).
46. http://www.muslimlawyers.net/news/index.php3?aktion=show&number=78(Akses 27 Nopember 2007).
47. *The Muslim World,* Vol. LXXXIX, No. 2 (April 1999), Hal. 144 – 157.
48. *The Hedgehog Review 6,* No. 1 (Musim Semi 2004), juga bisa diakses(Akses, 31 Desember 2007).
49. Review terhadap buku *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions,* karya James Turner Johnson (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1997). Tulisan ini tertanggal 20 Desember 2000, akses http://www.cceia.org/resources/ journal/14/review_essays/216.html (Akses, 14 Agustus 2009).

Rights Comitment in Modern Islam",[50] *Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eight to the Eleventh/Seventeenth Centuries,*[51] *Islam and the Challenge of Democracy,*[52] *The Orphans of Modernity and the Clash of Civilisations.*[53]

Sementara sumber sekunder dalam buku ini dapat dipilah menjadi : *pertama*, tulisan-tulisan tentang Abou El Fadl termasuk terjemah terhadap karya-karyanya.[54] *Kedua*, Tulisan-tulisan tentang *background* sosial budaya masyarakat Barat sebagai basis sosial pemikiran Abou El Fadl. *Ketiga*, tulisan-tulisan tentang persoalan jihad serta relasi fikih dan akhlak, dan tulisan-tulisan tentang metode penelitian.

Sementara itu teknik pengumpulan data dalam kajian ini adalah dokumentasi. Teknik pengumpulan data dalam penelitian kualitatif di antaranya adalah dokumentasi, dan inilah tekhnik yang akan dipakai dalam buku ini selaras dengan jenis studi ini, studi pustaka (*library research*) yang bersifat sekunder. Sebagaimana disebut di atas, karya-karya Abou El Fadl merupakan data primer. Dalam hal ini dokumentasi yang memuat pemikiran-pemikiran

---

50. Dalam Runzo et.al. (ed.), *Human Rights and Responsibilities in the World Religions* (Oxford: One World, 2003).
51. *Islamic Law and Society,* Vol. 1, No. 2 (1994), Hal. 141 – 187.
52. *Journal UCLA School of Law,* (Musim Panas 2005), Hal. 3 – 17.
53. *Global Dialogue,* Vol. 4, No. 2 (Musim Semi 2002), Hal. 1 – 16.
54. Buku terjemahan yang penulis pakai adalah *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Yang Sewenang-Wenang dalam Wacana Islam.* Itu karena buku aslinya yang berjudul, *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Aunthoritarian in Islamic Discoursees* (UPA/ Rowman and Littlefield, 2001) belum bisa penulis dapatkan. Akan tetapi secara subtansial isi buku ini telah di-*cover* bahkan dikembangkan oleh bukunya yang lain, yakni *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld, 2001).

Abou El Fadl berkaitan dengan jihad, diidentifikasi dan disatukan dalam alur pembahasan yang logis.

Kemudian penghimpunan data berkaitan dengan *background* sosial budaya Abou El Fadl juga menjadi konsen dalam kajian ini dalam rangka melihat bagaimana konstruk epistemologi Abou El fadl dalam membangun konsepsi jihadnya. Dalam konteks hermeneutik, setiap pemikiran selalu melewati fase figurasi yakni kondisi sosial, budaya dan politik yang mendorong penulis menkonfigurasikan pengalaman dan ide-idenya ke dalam bentuk teks.Inilah yang disebut dengan, dari sudut teks, "dunia di belakang teks". Karena itu penting untuk untuk melihat spirit zaman dan spirit budaya yang mengitari penulis/pengarang teks.

Sebagai pembanding terhadap pemikiran fikih Abou El Fadl, pemikiran-pemikiran tokoh lain tentang tema yang sama diharapkan bisa mempertajam bahasan. Termasuk juga dalam hal ini adalah respon - baik dalam bentuk persetujuan atau sanggahan - para intelektual terhadap pemikiran-pemikiran Abou El Fadl diharapkan juga bisa mempertegas warna dan corak pemikirannya.

Analisa dalam kajian dilakukan secara interaktif dan terus menerus pada setiap tahapan kajian. Setelah dokumentasi terhadap sumber data dan pembacaannya dilakukan, penulis melakukan reduksi data dengan berpegang sepenuhnya pada rumusan permasalahan, sistematika dan alur bahasan yang telah dirumuskan sebelumnya. Pada saat yang bersamaan penulis mendisplaykannya untuk sampai pada langkah berikutnya, penarikan kesimpulan.

Untuk menguak bagaimana konsepsi jihad Abou El Fadl, penulis tidak hanya menampilkan pemikiran-pemikirannya tentang jihad saja, akan tetapi juga menyelami situasi hermeneutis Abou El Fadl. Horizon yang melingkupi Abou El

Fadl ini diyakini berpengaruh terhadap pembacaannya terhadap tradisi dan teks jihad. Lebih jauh, penulis bermaksud melihat bagaimana fusi horizon Abou El Fadl dengan teks dan tradisi jihad, sehingga pengetahuan tentang konsepsi jihadnya bisa melampaui makna literal teks. Selain itu, untuk lebih mengenal Abou El Fadl dan konsepsi jihadnya, penulis juga mencoba memetakan pemikiran Abou El Fadl dan menggali kerangka epistemologi yang dikembangkan. Sebagai *starting point*, penulis juga merasa perlu untuk memahami bagaimana fondasi doktrinal dan konteks historis hukum jihad. Ini diharapkan bisa menjadi basis, sekaligus pembanding ketika mengupas konsepsi jihad Abou El Fadl.

Bagaimana titik singgung konsepsi jihad Abou El Fadl dengan relasi fikih dan akhlak merupakan konsen penulis berikutnya. Untuk melihat relasi fikih dan akhlak dalam konteks pemikiran Abou El Fadl ini, selain tetap mempertimbangkan pendekatan kajian ini, penulis menjadikan teori interdependensi fungsional hukum dan teologi Fazlur Rahman sebagai alat analisa. Teori Rahman ini memberikan ruang bagi berkembangnya otonomi etik. Otonomi etik meniscayakan adanya peran nalar yang signifikan dalam menangkap pesan-pesan Tuhan, sehingga sumber moralitas tidak saja Tuhan, akan tetapi juga manusia yang telah diberi potensi nalar oleh Tuhan.

Dengan paparan di atas, kajian tentang konsepsi jihad Abou El Fadl dalam perspektif relasi fikih dan akhlak pada intinya bersifat deskriptif-analitis. *Pertama*, penulis mendeskripsikan konsepsi jihad Abou El Fadl dan basis epistemologi yang dikembangkan. *kedua*, konsepsi jihad yang telah dipaparkan kemudian dianalisa dengan perangkat hermeneutika filosofis, dan selanjutnya melihat titik singgung konsepsi jihadnya dengan relasi fikih dan akhlak.

BAB III
FONDASI DOKTRINAL DAN KONTEKS HISTORIS FIKIH JIHAD

A. Pengertian Jihad

"Jihad" merupakan kata atau konsep yang bersifat plastis dan bersayap. Jihad dipahami sebagai ruh dari gerakan kelompok puritan kontemporer dan karenanya sering diasosiasikan dengan kelompok ini. Sebagian pengamat mengorientasikan jihad dengan nilai-nilai lokal dan resistensi terhadap tren globalisasi. Sebagian pengamat Barat menjadikan jihad sebagai dasar penilaian bahwa Islam mengajarkan kekerasan (*violence*) dan karenanya agama ini tidak kompetibel dengan norma-norma yang berperadaban. Sementara itu pandangan lain menyatakan bahwa jihad tidak identik dengan kekerasan, tetapi sebaliknya, jihad menunjuk pada prinsip yang bersifat, defensif, *pacifik*, *inward-directed* dan perdamaian dalam Islam. Begitu plastisnya konsep jihad, bab ini akan menelusuri makna jihad baik pada tataran norma maupun praktek, doktrin maupun dalan tataran kesejarahan dalam rangka bisa menangkap secara utuh makna konsep ini.

Secara etimologis, kata "jihād" adalah bentuk *maṣdar* dari "jāhada" yang bermakna *al-ṭāqah* (kekuatan), sebagaimana ungkapan *ijhad jahdak* (kerahkan kekuatanmu). Dikatakan juga, *al-jahd* (dengan *fatḥah*) bermakna kesulitan (*al-mashaqqah*), sementara *al-juhd* (dengan *ḍammah*) bermakna kekuatan (*al-ṭāqah*). Kata "jihād" kemudian mempunyai variasi makna setelah mendapatkan keterangan kata setelahnya. *Jihād al-'aduw* bermakna *muḥārabah al-'aduw,* atau *qātalahu wa jāhada fi sabīlillāh* (memerangi musuh, membunuhnya dan berjihad di jalan Tuhan).[1] *Jihād al-nafs* bermakna pengerahan kemampuan untuk menghindarkan diri dari yang haram. Menurut al-Rāghib sebagaimana dikutip al-Ḥusayni, makna hakiki *jihād* adalah *istifrāgh al-wus'i wa al-juhd,* yakni pengerahan daya kemampuan untuk menolak tiga hal; memerangi musuh yang nyata, syetan dan hawa nafsu.[2] Ketiga hal ini masuk pada ungkapan al-Qur'an: "*wa jāhidu fillāh haqqa jihādih*". Frase *fillāh* yang dipersandingkan dengan "jihād" bermakna usaha yang sungguh-sungguh untuk memperdalam aspek spiritual manusia, yakni relasi manusia dengan Tuhan, dengan menundukkan segenap tendensi negatif manusia dalam rangka usaha *tazkiyat al-nafs.* Sementara, ketika kata *jihād* dipersandingkan dengan frasa *fi sabilillāh* bermakna usaha sungguh-sungguh menempuh jalan Allah, termasuk di dalamnya pengorbanan dengan harta dan nyawa.[3]

Makna kamus "jihād" menyatakan bahwa "perang" bukanlah makna satu-satunya, ada varian makna yang bisa dicakup sebagaimana makna dasarnya: keseriusan; kesungguhan;

---

1. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.), I : 708 dan 710.
2. Muḥammad Murtaḍā al-Ḥusayni al-Zubaydi, "Bab al-Dāl, Jahada", *Tāj al-'Arūs fi Jawāhir al-Qamūs* (Kuwait: al-Turāth al-'Arabi, 1994), VII: 537. Lihat juga M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an* (Jakarta: Mizan, 1998), 506.
3. Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Jakarta: Mizan, 1998), 284.

pengerahan segenap daya kemampuan. Sementara ada kata lain yang merujuk pada makna soliter "perang", yakni qitāl, al-ribāṭ, ghazwah dan sariyah. Al-Qitāl semakna dengan al-ḥ arb. Qitāl al-'aduw bi al-silāḥ, yakni memerangi musuh dengan senjata, sebagaimana dār al-ḥarb yang bermakna negara atau wilayah perang. Al-Ribāṭ mempunyai makna melakukan jihad terhadap musuh dengan ḥarb (kontak fisik).[4] Al-Ghazw bentuk mas}dar dari ghazā bermakna kesengajaan memerangi musuh (sebagaimana makna asalnya, al-qaṣd),[5] atau dalam istilah sekarang bermakna invasi, yakni memerangi musuh di negara mereka (invasion, incursion). Ekspedisi militer yang besar, dan langsung dipimpin oleh Nabi, atau pimpinan tertinggi disebut dengan ghazwah, sementara yang tidak demikian disebut dengan sariyah.[6]

Kata "jihad" utamanya menunjuk pada doktrin legal/ hukum.*Kitāb al-Maghāzī* dalam kitab-kitab fikih adalah kitab atau bab yang berbicara tentang hukum-hukum jihad dalam makna perang*(military compaign)*, karena itulah makna jihad cenderung mengalami deviasi dari makna asalnya. Selain *kitāb al-maghāzī,* dalam literatur fikih klasik juga disebut dengan *kitāb al-jihād, kitāb al-siyār* dan *kitāb al-jizyah.*Sementara itu sarjana Barat seringkali memberikan kata "sifat" bagi "jihad" dengan *holy* (suci) atau *islamic* (islami), *al-jihād al-muqaddas* dan *al-jihād*

---

4. Pada asalnya *al-ribāṭ* bermakna perang secara fisik. Akan tetapi kata ini pun mengalami perkembangan mencakup perbuatan-perbuatan yang shalih. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab,* III: 1561.
5. Ibid., V: 3253. Lihat juga Maḥmūd 'Abd al-Raḥmān 'Abd al-Mun'im, *Mu'jam al-Muṣṭalaḥāt wa al-Fāẓ al-Fiqhiyah* (Kairo: Dār al-Faḍīlah, t.t.), 13.
6. Secara istilah, *sariyah* bermakna sekelompok pasukan di atas jumlah empat ratus yang diutus oleh pimpinan atau amir untuk memerangi musuh. Lihat, Ibid., II: 266.

al-islāmi.[7] Jihad juga diidentikkan dengan *holy war* atau *al-ḥarb al-muqaddasah.*[8] *Al-Ḥarb* yang bermakna perang – baik dalam pengertian aktivitas atau kondisi - merupakan makna yang netral dan kurang bermuatan ideologi dibanding dengan terma-terma yang lain. Dalam konteks ini kata "jihad" lebih bersifat ideologis dan dihubungkan dengan kekerasan (*violence*) dan fundamentalisme, konsep yang sebenarnya lebih mengakar pada paradigma kristiani, dan karenanya tidak bisa memotret makna hakiki jihad dan aplikasinya di era sekarang ini.

B. Jihad dalam Teks-Teks al-Qur'an

Sebagaimana peradaban Islam diidentikkan dengan peradaban fikih, "jihad" tidak bisa dipahami secara memadahi tanpa menggunakan kacamata *fiqhiyah*. Analisis *fiqhiyah* terhadap konsep jihad bermula dari pemahaman terhadap teks-teks al-Qur'an dan Hadis tentang jihad. Asal muasal konsep jihad adalah tradisi dan perang pada era kenabian, dan narasinya dalam al-Qur'an. Begitu sentralnya teks bagi rumusan konsep jihad, dalam sejarah keislaman, teks digunakan dan disalahgunakan, diinterpretasikan dan dimisinterpretasikan dalam rangka menyokong, dan menjustifikasi agenda-agenda kelompok-kelompok tertentu.

Al-Qur'an dan Hadis merupakan sumber primer bagi rumusan-rumusan materi fikih. Khususnya berkaitan dengan al-Qur'an, ayat-ayatnya turun secara bertahap dalam jangka waktu 23 tahun. Dalam rentang ini, menurut Bassiouni, turun

---

7. Rudolf Peters, *Jihad in Classical and Modern Islam* (Princeton: Markus Wiener Publisher, 2008), 1.
8. Reuven Firestone, misalnya, memberikan judul bukunya dengan *Jihad: The Origin of Holy War in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

24 ayat yang berbicara tentang jihad.[9] Sebagian besar ayat menurutnya berbicara tentang jihad dalam pengertian *non-violence* dan sebagian berkaitan dengan ekspedisi militer melawan musuh Islam. Sementara itu Quraish Shihab menghitung kata jihad dengan berbagai derivasinya diulang sebanyak 41 kali.[10] Kata "*jihād*" sendiri hanya diulang sebanyak 5 kali,[11] akan tetapi ini belum termasuk kata "*qitāl*" yang oleh sebagian dipersamakan maknanya dengan kata "*jihād*". Variasi makna jihad dan banyaknya penyebutan konsep jihad[12] yang tersebar dalam surat dan ayat serta konteks teks yang samar memunculkan persoalan bagaimana memahami teks-teks tentang jihad dan bagaimana relasi antar teks; apakah ayat-ayat tentang jihad dipahami secara terpisah dengan yang lain, atau sebaliknya.[13] Dalam wacana tafsir kontemporer diyakini bahwa pemahaman yang lebih bisa dipertanggungjawabkan terhadap konsep-konsep al-Qur'an tertentu menuntut pembacaan yang bersifat tematis (*mawḍu'iyah*) dengan tidak mengabaikan konteks historis teks. Pembacaan tentang ayat-ayat jihad yang bersifat individual akan melahirkan pemahaman yang parsial terhadap konsep ini.

---

9. M. Cherif Bassiouni, "Evolving Apprauches to Jihad: From Self-Defence to Revolutionary and Regim – Change Political Violence", *Chicago Journal of International Law* (Summer, 2007), 125
10. M. Quraish Shihab, *Wawasan ...,* 501.
11. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'ān; Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), 516.
12. Karena bervariasinya makna jihad, Firestone menilai bahwa pesan al-Qur'an berkaitan dengan tema jihad jauh dari konsisten. Lihat Firestone, *Jihad ...,* 47.Variasi makna jihad menurut penulis pada dasarnya tidak menunjuk pada inkonsistensi pesan al-Qur'an, karena pesan al-Qur'an akan selalu berkaitan dengan konteks historis dan tidak bisa selalu dibaca dari ungkapan literalnya.
13. Ibid.

Turunnya al-Qur'an secara bertahap diyakini karena al-Qur'an turun dalam rangka menjawab problematika masyarakat pada etape sejarah kenabian. Karena itu teks-teks al-Qur'an tidak sepi dari konteks sosio-historis dan sosio-politis yang melatarbelakanginya yang dalam ilmu tafsir kemudian dikenal dengan *asbāb al-nuzūl* dan klasifikasi teks menjadi *makkiyah* dan madaniyah. A*sbāb al-nuzūl* berkaitan dengan latar historis spesifik yang melatarbelakangi turunnya sebuah ayat, sementara konsep *makki* dan *madani* berkaitan dengan konteks makro yang membingkai sebuah ayat.[14] Pengetahuan dan aplikasi terhadap konsep ini begitu signifikan dalam rangka melihat mana ayat-ayat yang memberikan pesan nilai dan moralitas, dan mana ayat-ayat yang merupakan teknis operasional yang mewujud dalam pranata hukum yang terikat dengan konteks ruang dan waktu sebagaimana ayat-ayat madaniyah.

Menurut al-Būti, sebagian besar pengamat berpendapat bahwa jihad tidak disyari'atkan kecuali pada ayat-ayat *madaniyah*. Menurutnya pendapat ini tidak tepat, karena sebagian ayat-ayat jihad bersifat *makkiyah*. Ayat-ayat tersebut terdapat dalam surat

14. Ada beberapa pemahaman tentang konsep *makki* dan *madani.* Naṣr Ḥ āmid Abū Zayd menyatakan bahwa kedua konsep tersebut mestinya tidak saja didasarkan pada struktur teks, akan tetapi juga gerak realitas. Dalam hal ini hijrah Nabi dari Mekah ke Madinah merupakan perpindahan yang penuh makna. Ia menandai transformasi paradigma da'wah Nabi dari status *indhār* (pada taraf kognitif berupa penyadaran bahwa ada kerusakan moralitas) ke status *risālah* (membangun ideologi masyarakat baru). Lihat, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Tekstualitas al-Qur'an,* terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 2002), 90. Status *makkiyah* dari kedua surat di atas bisa dilihat dalam, Muḥammad Fuad al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fāz al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 183.

al-Furqān (25): 52, al-Naḥl (16): 110. Ayat-ayat ini menurut mayoritas mufassir adalah *makkiyah*.[15]

فلا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا (٥٢)

Artinya: Maka janganlah kamu mengikuti orang-orang kafir, dan berjihadlah terhadap mereka dengan al-Quran dengan Jihad yang besar (al-Furqān [25]: 52).

ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ (١١٠)

Artinya: Dan Sesungguhnya Tuhanmu (pelindung) bagi orang-orang yang berhijrah sesudah menderita cobaan, kemudian mereka berjihad dan sabar; Sesungguhnya Tuhanmu sesudah itu benar-benar Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (al-Naḥl [16]: 110).

Kesalahpahaman di atas menurut al-Būṭi disebabkan karena pemahaman terhadap konsep jihad yang cenderung fisik[16] – padahal jihad secara fisik baru diizinkan setelah Nabi melaksanakan hijrah ke Madinah, tepatnya tahun ke-2 H, 17 Ramadlan dengan meletusnya perang Badr. Menurut Quraysh Shihab, kesalahpahaman ini juga disuburkan dengan pemaknaan kata "anfus" , ketika kata ini dipersandingkan dengan kata "*jihād*". Kata "anfus" sering kali direduksi pemaknaannya hanya pada jiwa dan nyawa. Padahal dalam al-Qur'an dalam kata "*anfus*" juga mempunyai varian makna sesuai dengan konteksnya. Ia bisa bermakna nyawa, hati, jenis, dan totalitas manusia. "Totalitas manusia" mencakup nyawa, emosi, pengetahuan, tenaga, pikiran, bahkan waktu, dan tempat yang manusia tidak

15. Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭi. *al-Jihād fi al-Islām: Kayf Nafhamuh wa Kayf Numārisuh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), 19.
16. Ibid., 20.

bisa menghindarinya.[17] Karenanya, pemahaman makna jihad secara fisik belaka cenderung manafikan varian makna yang bisa di-cover oleh kata "jihād". Ini sebagaimana jihad pada fase Mekah lebih merupakan ruh dan spirit untuk tetap sabar dan konsisten menyuarakan kebenaran di tengah intimidasi, hinaan dan siksaan kelompok kafir Mekah. Perintah jihad, khususnya dalam surat al-Furqān (25): 52 di atas menurut al-Būṭī lebih dimaknai sebagai jihad dengan menampilkan hujah-hujah al-Qur'an.[18] Dalam tafsīr al-Ṭabarī dinyatakan bahwa takwil ayat di atas dengan korelasi ayat sebelumnya, al-Furqān (25): 51, adalah seandainya Allah menghendaki tentu Dia akan mengutus di tiap-tiap desa dan kota seorang "pembawa pesan Tuhan" sehingga memperingan beban Rasul Muḥammad. Akan tetapi, hal tersebut tidak dilakukan karena hendak menuntut dan menguji kesabaran Rasul dan umatnya.[19] Pesan utama dari surat al-Furqān (sesuai dengan nama suratnya) adalah menampilkan al-Qur'an sebagai kriterium pembeda antara yang hak dan yang batil dan karenanya al-Qur'an adalah senjata perjuangan.[20] Pemahaman teks seperti ini, selain dikuatkan dengan beberapa tafsir, juga didukung dengan Hadis Nabi :

---

17. Shihab, *Wawasan* ..., 506.
18. Ibn 'Abbās juga menyatakan bahwa jihad yang dimaksud dalam teks adalah jihad dengan al-Qur'an, bukan dengan kekuatan fisik. Lihat Ibn Kathir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azim,* Muḥaqqiq: Sāmī b. Muḥammad Salāmah (t.t.p.: Dār Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1999) Juz VI: 116.
19. Al-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān fi Ta'wīl al-Qur'ān,* Muḥaqqiq: Aḥmad Muḥ ammad Shākir (t.t.p.: Mu'assasah al-Risa>lah, 2000), Juz 19: 280.
20. Rahardjo, *Ensiklopedi*, 517. Tidak ada tanda bahwa kata jihad dalam ayat di atas menunjuk pada penggunaan senjata, akan tetapi jihad dalam ayat lebih menunju pada jihad damai, yakni da'wah (mengkomunikasikan pesan Islam) dengan mengajarkan al-Qur'an. Lihat Maulana Wahiduddin Khan, *The True Jihad: The Concept of Peace, Tolerance and Non-Violence in Islam* (New Delhi: Islamic Center, 2002), 13.

افضل الجهاد قول الحق عند سلطان جائر[21]

افضل الجهاد أن تجاهد نفسك و هواك فى ذات الله تعالى[22]

Kondisi umat Islam pada fase Mekah belum memungkin untuk melancarkan perang terbuka dengan kelompok kafir Mekah, dan karena itu pemaknaan jihad pada periode ini lebih bersifat nonfisik sebagaimana ayat jihad dipersandingkan dengan perintah kesabaran, al-Naḥl (16): 110. Menurut Ibn 'Āshūr, ayat ini berkaitan dengan hijrahnya para sahabat Nabi ke Habshah, negeri nonmuslim yang mampu memberikan keadilan kepada pemeluk agama lain. Ia menandaskan bahwa ayat ini turun sebelum disyari'atkannya jihad dalam pengertian qitāl. Sabar dalam ayat tersebut bermakna kekuatan dan ketetapan hati dalam menghadapi kesulitan dan rintangan, sebagaimana Allah menyandingkan sabar dengan perintah Shalat, al-Baqarah (2): 45. Kesabaran akan menunjukkan pada jalan kebenaran dan petunjuk.[23] karena itulah, ayat-ayat fase Mekah lebih konsen pada persoalan-persoalan keyakinan, moralitas, dan pengenalan Islam dan bukan aturan legal-formal sebagaimana fase Madinah. Makna-makna jihad sebagaimana eksis di era Mekah itulah yang idealnya menjadi basis bagi pemaknaan jihad. Umumnya ayat-ayat Mekah dinilai lebih mengedepankan aspek nilai dan moralitas dibandingkan ayat-ayat Madaniyah yang lebih bernuansa legal-formal dan karenanya terikat oleh ruang dan waktu.

---

21. Muḥammad b. Ḥanbal, *Musnad Aḥmad,* (al-Maktabah al-Shāmilah), Juz. XXIII : 474. Hadis senada juga terdapat dalam *Sunan Abī Dawud, Sunan al-Tirmidhi* dan *al-Mustadrak.*
22. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Jāmi' al-Aḥādīth* (al-Maktabah al-Shāmilah), Juz V: 196.
23. Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (al-Maktabah al-Shāmilah).

Jihad dalam pengertian perang baru diizinkan setelah tidak berselang lama Nabi hijrah ke Madinah. Izin tersebut diungkapkan oleh al-Qur'an surat al-Ḥajj (22): 39 – 40 :

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصۡرِهِمۡ لَقَدِيرٌ ٣٩
ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيۡرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُۗ وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ
بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ يُذۡكَرُ فِيهَا ٱسۡمُ ٱللَّهِ كَثِيرٗاۗ
وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ٤٠

Artinya: Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena Sesungguhnya mereka telah dianiaya. dan Sesungguhnya Allah, benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu (yaitu) orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, kecuali karena mereka berkata: "Tuhan Kami hanyalah Allah". dan Sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi dan masjid- masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya.Sesungguhnya Allah benar-benar Maha kuat lagi Maha perkasa.

Perang dalam konteks ayat di atas bersifat defensif, karena umat Islam telah diperangi, dizalimi dan diusir dari tanah kelahirannya oleh kelompok kafir Mekah. Al-Ṭabari menyatakan bahwa Allah mengizinkan orang-orang mu'min untuk memerangi kaum mushrikin, karena mereka telah men-zalimi dan memerangi umat Islam.[24] Ayat di atas juga menegaskan bahwa tanpa proteksi

24. Al-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān ...,* 337. 'Abd al-Raḥmān b. Nāṣir b. al-Sa'di, *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fi Tafsīr Kalām al-Mannān,* Muḥaqiq: 'Abd al-Raḥmān b. Ma'la (t.t.p.: Mu'assasah al-Risālah, 2000), Juz I: 539.

Tuhan, niscaya tempat-tempat ibadah agama lain (monastery, gereja, sinagog dan masjid) akan turut dihancurkan.Karenanya, ayat di atas juga mengindikasikan bahwa jihad juga bermakna dalam konteks pemeliharaan pluralisme keagamaan. Walaupun tafsiran ini tidak popular di kalangan para mufassir. Mereka umumnya menyatakan bahwa proteksi Tuhan terhadap tempat-tempat peribadatan tersebut berlaku pada tiap era kenabian, dan tidak pada era Muḥammad.[25] Berbeda dengan umumnya mufasir, al-Sa'di masih memberikan ruang bagi interpretasi yang bersifat pluralis. Menurutnya, proteksi Tuhan diwujudkan dalam bentuk syari'at jihad u ntuk memerangi agresor kelompok pagan dan untuk maksud-maksud yang lain,[26] yakni pemeliharaan Islam terhadap kelompok keagamaan lain sebagaimana Islam diturunkan untuk *raḥmah li al-'alamīn*. Ini sebagaimana pernyataan Quraish Shihab, bahwa izin al-Qur'an untuk memerangi kaum kafir Mekah, bukan disebabkan karena kekufuran atau keengganan mereka memeluk Islam, akan tetapi pelanggaran mereka terhadap "hak asasi manusia", khususnya hak untuk memeluk agama Islam dan hak untuk bertempat tinggal. Pelanggaran HAM ini dibahasakan oleh al-Qur'an dengan tindakan zalim.27Ini berbeda dengan Sayyid Qut}b yang menegaskan bahwa 'illah jihad tersebut adalah kekufuran. Bahkan menurutnya selama di bumi ini ada kekufuran

25. Lihat misalnya, al-Baghawi, *Ma'alim al-Tanzīl,* Muḥaqqiq: Muḥammad 'Abdullāh al-Namr, et al. (t.t.p.: Dār Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1997), Juz V: 389. Al-Shawkāni, *Fatḥ al-Qadīr,* Juz V: 122. Menurut al-Zujāj proteksi Tuhan terhadap tempat-tempat peribadatan berlangsung pada eranya masing-masing tatkala belum ada penyelewengan dalam agama mereka sebagaimana terjadi pada *ahl al-kitāb.* Bahkan al-H}asan menyatakan bahwa tempat-tempat peribadatan yang dimaksud adalah tempat peribadatan orang-orang mukmin walau disebut dengan ungkapan yang berbeda. Lihat, Fakhr al-Din al-Rāzi, *Mafātīḥ al-Ghayb,* Juz XI: 125.
26. al-Sa 'di, *Taysīr ...,* Juz I: 539.
27. Quraish Shihab, *Wawasan ...,* 517.

dan penyembahan kepada selain Allah – Tuhan dalam konsepsi muslim – selama itu pula jihad akan terus berlangsung.[28]

Ayat-ayat berikutnya, secara lebih eksplisit perintah perang disebutkan dalam surat al-Baqarah (2): 191 – 192 :

وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ (١٩١) فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (١٩٢)

Artinya: Dan bunuhlah mereka di mana saja kamu jumpai mereka, dan usirlah mereka dari tempat mereka telah mengusir kamu (Mekah); dan fitnah itu lebih besar bahayanya dari pembunuhan, dan janganlah kamu memerangi mereka di Masjidil haram, kecuali jika mereka memerangi kamu di tempat itu. jika mereka memerangi kamu (di tempat itu), Maka bunuhlah mereka. Demikanlah Balasan bagi orang-orang kafir.Kemudian jika mereka berhenti (dari memusuhi kamu), Maka Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Ayat-ayat jihad fase Madinah inilah yang biasanya menjadi legitimasi bagi pemaknaan jihad yang bersifat konfrontatif. Bahkan dengan dukungan konsep nasakh – bahwa ayat-ayat yang lebih dulu turun bisa dihapuskan oleh ayat-ayat setelahnya – ayat-ayat jihad yang lebih bernuansa spiritual dan moral sebagaimana turun pada fase Mekah dihapuskan dengan "ayat-ayat pedang". Menurut Kamali sebagaimana dikutip oleh Richard Boney, Para yuris abad ke-2 H lebih memahami perang (war) sebagai "norma" dari pada sebagai "alternatif" (exception). Pemahaman seperti ini menurut Kamali berimplikasi pada pandangan yang berlebihan terhadap konsep nasakh. Lebih

28. Sayyid Quṭb, *Fi Ẓilāl al-Qur'ān* (al-Maktabah al-Shāmilah), Juz IV: 85.

jauh, pemahaman ini akan menuntut satu kebutuhan untuk selalu siap melakukan peperangan dalam rangka memproteksi Islam dari mereka yang dianggap musuh. Karena itu, nasakh dalam hal ini bukanlah media untuk mewujudkan keramahan dalam berpolitik[29] sebagaimana konsep ini selalu diperdebatkan dalam wacana tafsir.Sebagai imbangannya, pendekatan yang bersifat holistik dalam melakukan interpretasi teks menjadi kian signifikan dengan mengedepankan penilaian pada, mana aspek ideal-moral, dan mana yang bersifat tekhnis-operasional yang tunduk pada hukum kesejarahan.

Menurut pembacaan tradisional terhadap teks, konsep jihad dalam al-Qur'an melewati empat gradasi; pertama, pada awalnya Nabi diperintahkan untuk mensosialisasikan Islam secara damai dengan menghindari konfrontasi langsung dengan Kaum Kafir (al-Ḥijr (15): 94)[30]. Kedua, Nabi diperintahkan untuk melakukan konfrontasi dengan media argumentasi yang "aḥsan" sebagaimana diekspresikan dalam surat al-Naḥl (16): 125[31] dan al-'Ankabūt (29): 4632. Ketiga, Nabi diizinkan untuk melakukan konfrontasi fisik, karena pengusiran yang dilakukan

29. Richard Bonney, *Jihad from Qur'an to Bin Laden* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), 25.
30. "Maka sampaikanlah olehmu secara terang-terangan segala apa yang diperintahkan (kepadamu) dan berpalinglah dari orang-orang yang musyrik".
31. "Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk".
32. "Dan janganlah kamu berdebat denganAhli Kitab, melainkan dengan cara yang paling baik, kecuali dengan orang-orang zalim di antara mereka, dan Katakanlah: "Kami telah beriman kepada (kitab-kitab) yang diturunkan kepada Kami dan yang diturunkan kepadamu; Tuhan Kami dan Tuhanmu adalah satu; dan Kami hanya kepada-Nya berserah diri".

kelompok kafir (al-Ḥajj (22): 39[33], al-Baqarah (2): 193[34], al-Tawbah (9): 5[35]. Keempat, gradasi terakhir, yakni turunnya perintah untuk melakukan perlawanan terhadap nonmuslin dalam kondisi apapun (al-Baqarah (2): 244)[36]. Perlawanan ini dianggap terus berlangsung sebagai hal yang bersifat imperatif, karena tanpanya superioritas Islam dan inferioritas nonmuslim tidak akan mewujud. Pemahaman masyarakat muslim ataupun nonmuslim terhadap konsep al-Qur'an tentang jihad yang hanya pada gradasi keempat tersebut menimbulkan implikasi pemahaman bahwa memperjuangkan Islam adalah dengan cara kekerasan dan fisik.

Selain gradasi di atas, ayat-ayat tentang jihad dan perang dalam al-Qur'an mengandung cita rasa pemaknaan yang cukup bervariasi. Hal ini dapat digambarkan dalam tabel berikut:[37]

---

33. "Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena Sesungguhnya mereka telah dianiaya.dan Sesungguhnya Allah, benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu".
34. "Dan perangilah mereka itu, sehingga tidak ada fitnah lagi dan (sehingga) ketaatan itu hanya semata-mata untuk Allah.jika mereka berhenti (dari memusuhi kamu), Maka tidak ada permusuhan (lagi), kecuali terhadap orang-orang yang zalim".
35. "Apabila sudah habis bulan-bulan Haram itu, Maka bunuhlah orang-orang musyrikin itu dimana saja kamu jumpai mereka, dan tangkaplah mereka.Kepunglah mereka dan intailah ditempat pengintaian.jika mereka bertaubat dan mendirikan sholat dan menunaikan zakat, Maka berilah kebebasan kepada mereka untuk berjalan.Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".
36. "Dan berperanglah kamu sekalian di jalan Allah, dan ketahuilah Sesungguhnya Allah Maha mendengar lagi Maha mengetahui".
37. Disarikan dari Reuven Firestone, *Jihad ...,* 69. Menurut Firestone kategorisasi ayat-ayat jihad ini bersifat relatif dan bisa saja suatu ayat ditempatkan pada kategori yang lain yang semuanya tergantung pada pemahaman dan interpretasi yang diberikan oleh pembaca.

No	Kategori	Contoh Ayat/ Surat
1	Ayat-ayat yang bersifat nonmilitan yang dimaksudkan untuk mempromosikan dan membela keimanan secara argumentatif. Ayat-ayat ini lebih banyak ditujukan pada relasi umat Islam dan *ahl al-kitāb*. Kategori ayat-ayat ini tidak memberikan ruang bagi Nabi untuk membuka eskalasi konflik dengan mereka, bahkan sangat terbuka bagi interpretasi yang bersifat pluralis.	Al-'Ankabūt (29):46,[1] al-Shūrā (42):15,[2] al-Kāfirūn (109):6,[3]
2	Ayat-ayat yang memberikan restriksi/ batasan dalam peperangan (etika perang), seperti pelarangan membunuh wanita, anak dan nontentara sebagaimana adat yang berlaku pada masa pra-Islam yang kemudian dibahasakan dalam terma-terma Islam.	Al-Baqarah (2):190[4]
3	Ayat-ayat yang mengambarkan konflik antara perintah Tuhan dan reaksi pengikut Muḥammad saw. Ayat-ayat tentang jihad sebagian besar berada dalam kategori ini.	Al-Baqarah (2): 216,[5] 'Ali 'Imrān (3): 156,[6] 'Ali 'Imrān (3): 167–8;[7] al-Nisā' (4): 72–4,[8] al-Nisa' (4):75,[9] al-Nisa' (4): 77,[10] al-Nisa' (4): 95,[11] al-Tawbah (9): 38–9,[12] al-Tawbah (9):42[13]
4	Ayat-ayat yang secara tegas memerintahkan untuk melakukan perang atas nama agama. Kategori ayat inilah yang sering dijadikan landasan kelompok puritan dalam memerangi *"the others"*.	Al-Baqarah (2):191[14]

Sementara Cheragh Ali sebagaimana dikutip oleh Bonney[38] menyatakan bahwa ada 35 ayat yang memuat kata jihad berikut derivasinya. Berdasar analisanya, ada 4 ayat yang menggunakan derivasi kata jihad yang bisa dimaknai sebagai "perang"

38. Bonney tidak mendiskripsikan 35 ayat yang dianalisa oleh Cheragh Ali.

(*warlike*), atau berdasar konteks ayat bisa dinterpretasikan "perang". Sebaliknya, ada 11 ayat yang bisa diinterpretasikan pada orientasi kedamaian dan keteduhan. Dua puluh ayat yang lain memungkinkan untuk diinterpretasikan secara berbeda; pembacaan yang damai dan pembacaan yang cenderung fisik. Selain itu menurut Ali,ada sejumlah ayat yang sering dijadikan basis oleh kelompok puritan untuk memerangi nonmuslim dalam rangka mewujudkan sistem kekhalifahan Islam; al-Baqarah (2):190–3; al-Anfāl (8) :59–70; al-Tawbah (9):5, 12, 30, 38, 39; al-S}aff (61):4. Menurut Nigosian, terma jihad dalam al-Qur'an – yang ditujukan keluar maupun ke dalam - pada dasarnya untuk mewujudkan harmoni dan keseimbangan. Advokasi jihad pada dasarnya untuk melawan kekuatan destruktif yang menegasikan kebenaran dan Tuhan, dan karenanya, ia bersifat positif, yakni mewujudkan perdamaian. Akan tetapi kemudian terma tersebut diinterpretasikan secara berbeda: kelompok sufi lebih menspiritualisasikan terma jihad sementara kelompok militan menjadikannya sebagai "perjuangan" untuk menaklukkan wilayah nonmuslim di bawah dominasi muslim, baik secara politik, legal dan spiritual.[39]

Untuk menunjukkan kekayaan makna jihad, al-Qur'an sendiri telah membedakan antara konsep ini dengan konsep qitāl (interaksi bersenjata).[40] Kata "al-qitāl" diulang penyebutannya sebanyak 6 kali yang semuanya bermakna interaksi bersenjata, dalam surat al-Baqarah (2): 216, 246, al-Nisā' (4): 77, al-Anfāl (8): 65, al-Ahzab (33): 25, Muḥammad (47): 25.[41] Sementara itu jihad dalam pengertian perang, hanyalah salah satu varian

39. S. A. Nigosian, *Islam: Its History, Teaching and Practices* (Indiana: Indiana University Press, 2004), 115.
40. Alwi shihab, *Islam Inklusif* (Jakarta: Mizan, 1998), 284.
41. Berdasar penelusuran penulis dengan dukungan *Al-Maktabah al-Shāmilah.*

makna jihad saja, dan itupun dibatasi pada situasi dan kondisi tertentu saja. Pemahaman yang komprehensif terhadap pesan jihad dalam al-Qur'an hendaknya juga melibatkan ayat-ayat lain yang lebih menekankan pada makna kedamaian, spritualitas dan moralitas.

C. Jihad dalam Teks-Teks Hadis

Kata "*jihād*" dan berbagai derivasinya banyak ditemukan dalam kitab-kitab hadis. Ini belum terhitung kata-kata kunci yang lain yang berhubungan dengan konsep jihad, yakni *al-qitāl, al-ghazw, al-sariyyah, al-ribāṭ*. Sebagaimana dalam al-Qur'an, kata "jihad" dalam teks-teks hadis juga menunjukkan variasi makna. Dalam kitab Ṣaḥīh al-Bukhāri, bab tentang haji mabrur dinyatakan bahwa *jihād fi sabīlillāh* – kata/konsep yang sangat terbuka untuk diinterpretasikan - merupakan sebagian amal yang paling dicintai:[42]

سئل النبي صلى الله عليه و سلم أي الأعمال أفضل ؟ قال (إيمان بالله ورسوله) . قيل ثم ماذا ؟ قال (جهاد في سبيل الله) . قيل ثم ماذا ؟ قال (حج مبرور).

tercampuri dengan perbuatan dosa. Teks hadis di atas juga mempunyai tafsiran lain, yaitu tafsiran bahwa iman adalah amal yang dalam teks disebut dengan jihad dan haji.[43] Begitu lekatnya iman dan amal shalih ini selaras dengan hadis lain tentang keterkaitan antara īman, islām dan iḥsān. implikasi dari keimanan adalah perbuatan baik yang digambarkan dengan haji yang tidak tercampuri dengan perbuatan a-moral dan jihad di jalan Tuhan. Jihad sendiri mempunyai varian aplikasi yang

42. Al-Bukhāri, *Ṣaḥīh al-Bukhāri: Bab Faḍl al-Ḥajj al-Mabrūr* (Beirut: Dār al-Iḥya.` al-Turāth al-'Arabi, 1981), VIII: 59.
43. Ibid.

esensinya adalah iḥsān. penjelasan Nabi s.a.w. berkaitan dengan īman, islām dan iḥsān dapat disarikan sebagai berikut: [44]

الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وبلقائه ورسله وتؤمن بالبعث. الإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به وتقيم الصلاة وتؤدى الزكاة المفروضة وتصوم رمضان. الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك.

Sementara itu dalam kitab *al-Mustadrak ʻala al-Ṣaḥīḥayn* disebutkan: [45]

جَاهِدُوا الْمُشْرِكِينَ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَأَلْسِنَتِكُمْ

Setelah *fatḥ* Mekah, menurut Hadis di atas, tidak ada aktivitas hijrah. Ini karena, setelah dibukanya Mekah, kota ini menjadi *dār al-Islām,* sementara hijrah hanya relevan dari *dār al-ḥarb.* Akan tetapi menurut penuturan Nabi, ada amal yang senilai dengan hijrah, yakni jihad dan niat yang tulus dalam setiap pekerjaan. Dan jikalau diperintahkan oleh penguasa (sultan) untuk melakukan jihad, maka tidak ada alasan untuk menolaknya. Dan memang jihad adalah perintah agama sebagaimana hadis yang lain memerintahkan umat Islam untuk berjihad terhadap orang-orang musyrik, baik dengan harta

---

44. Pengertian hadis di atas adalah bahwa keimanan adalah keyakinan terhadap eksistensi Allah, malaikat-malaikat-Nya, pertemuan dengan-Nya, Rasul-Rasul-Nya dan hari kebangkitan. Sementara keislaman adalah ketundukan kepada Allah, tanpa menyekutukan-Nya, mendirikan shalat, menunaikan zakat wajib dan berpuasa ramaḍān. Iḥsān adalah menyembah Allah seakan-akan kita melihat-Nya, dan jika belum bisa, sesungguhnya Allah melihat kita. Ibid., I: 195 – 196.
45. Al-Imām al-Ḥāfiẓ Abī ʻAbdillāh al-Ḥākim al-Naysābūrī, *al-Mustadrak ʻala al-Ṣaḥīḥayn* (Kairo: Dār al-Ḥaramayn li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1998), III: 12.

atau jiwa (*nafs*) – kata "anfus" menyangkut totalitas manusia, dan tidak bisa direduksi pada makna "nyawa" - atau lisan :[46]

جَاهِدُوا الْمُشْرِكِينَ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَأَلْسِنَتِكُمْ

Makna lain jihad dapat dilihat pada jawaban Rasul terhadap pertanyaan 'Āishah tentang jihadnya kaum wanita. Menurut Rasul jihad wanita tidak ada unsur peperangan di dalamnya, yakni dengan melakukan haji dan 'umrah,[47] sebagaimana haji merupakan jihadnya setiap orang yang lemah, anak kecil dan orang tua.[48]

عن عائشة قالت قلت يا رسول الله على النساء جهاد ؟ : قال (نعم . عليهن جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة)

Hadis lain yang cukup populer adalah terkait dengan ucapan Rasul setelah menyelesaikan perang Badr, bahwa ada jihad bentuk lain yang lebih besar dan berat, yakni jihad terhadap musuh yang menyatu dalam diri manusia, yaitu hawa nafsu:[49]

رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر قالوا: وما الجهاد الأكبر؟قال: مجاهدة العبد هواه.

---

46. Al-Darimi, *Sunan al-Darimi: Bāb fi Jihād al-Mushrikīn bi al-Lisān wa al-Yad* (al-Maktabah al-Shāmilah),Juz. VII, 378.
47. Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah: Bāb al-Ḥajj Jihād al-Nisā*' (al-Maktabah al-Shāmilah), Juz II: 968
48. Lihat Abū Ya'la, *Musnad Abī Ya'la al-Mūṣilī*: *Bab al-Ḥaj Jihād kul Ḍ a'īf* (al-Maktabah al-Shāmilah), Juz XIV: 198.
49. Hadis di atas dari sisi transmisinya dinilai lemah akan tetapi cukup popular secara lisan. Ia berasal dari perkataan Ibrahīm b. Abī 'Ablah dalam "al-Kinā" karya al-Nasā'i. Terlepas dari transmisinya, hadis di atas cukup rasional terkait dengan lebih berbahayanya musuh yang tidak tampak, yakni hawa nafsu manusia. Lihat, *al-SuyūṭI, al-Dawr al-Muntathirah fi al-Aḥādīth al-Mushtaharah,* Juz I, 11.

Teks-teks hadis yang lain, berdasar penelusuran penulis dengan memakai kata kunci yang lain, di antaranya:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه مات على شعبة من نفاق[50]

قال أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قالها فقد عصم مني نفسه وماله إلا بحقه وحسابه على الله[51]

Berdasar beberapa paparan hadis di atas, banyak teks hadis tentang jihad yang bisa dipahami secara radik dan fisik jikalau mengandalkan pemahaman yang bersifat literal. Sementara pemahaman yang sebenarnya terhadap hadis tidak sesederhana itu, akan tetapi melibatkan pengecekan terhadap *sanad* (transmisi hadis) dan *matan*. Dari sisi *sanad* misalnya, dituntut adanya kualitas kelimuan dan moralitas perawi serta ketersambungan antar perawi *sanad*. Dari sisi *matan*, disyaratkan bahwa *matan* hadis tidak bertentantangan dengan teks-teks lain, khususnya al-Qur'an. Seandainya, *sanad* dan *matan* sebuah hadis dinilai otentik, *fiqh al-hadīth* (pemahaman hadis dengan melibatkan sisi sosio-historis), serta kontekstualisasi makna hadis mutlak diperlukan.[52]

---

50. Muslim b. al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabi, t.t.), III: 1517. Khusus berkaitan dengan hadis ini, penulis pernah melakukan takhrij. Dalam kitab *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Alfāẓ al-Hadīth al-Nabawi,* hadis di atas terdapat dalam *Ṣaḥīh Muslim, Sunan Abi Dawud, Sunan al-Nasā'i, Musnad Aḥmad b. Ḥanbal* dan *Sunan al-Darimi.* Lihat A. J. Wensink, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Alfāẓ al-Hadīth al-Nabawi* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), IV : 487.
51. Lihat, Aḥmad b. Shu'ayb Abi 'Abd al-Raḥmān al-Nasa`i, *Al-Sunan al-Kubrā* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991), III: 6.
52. Abid Rohmanu, "Kritik Teks dan Kekerasan Atas Nama Agama", *al-Adabiya,* Vol. 2, No. 1 (Januari-Juni 2007), 82.

D. Konteks Sosio-Historis Konsep Jihad Era Kenabian

Untuk memahami konsep jihad sebagaimana direkam oleh al-Qur'an dan Hadis diperlukan analisa terhadap konteks sosio-historis yang melatarbelakangi teks, karena dari konteks inilah teks dinegosiasikan. Dalam hal ini legitimasi agama terhadap kekerasan tidak muncul dari kevakuman sosio-historis, sebagaimana dinyatakan oleh Graham Fuller: " If a society and its politic are violent and unhappy, its mode of religious expression is likely to be just the same".[53] Pendapat Fuller dikuatkan oleh Peters yang menyatakan bahwa konsep jihad dipengaruhi oleh masyarakat Arab pra Islam yang bersifat kesukuan. Ide tentang "kesatriaan" pada suku Arab, kata Peters, melarang tentara untuk membunuh non-combatant (anak-anak, perempuan dan orang tua). Aturan ini kemudian diinkorporasikan ke dalam doktrin dan konsep jihad yang mencapai kemapanannya pada pertengahan abad ke-2 H.[54] Karena itulah konsep jihad sebagaimana terekam dalam ayat-ayat al-Qur'an diwahyukan dalam kerangka koneksitasnya dengan episode kehidupan Muḥammad s.a.w. sebagai Nabi dan Rasul, di tengah kompleksitas persoalan masyarakat kesukuan Arab.

Ketika Rasul Muḥammad menerima wahyu al-Qur'an, kemudian mulai mensosialisasikannya, masyarakat Arab diliputi oleh suasana jahiliyyah. Masyarakat Arab kala itu, begitu hapal dengan tradisi Ibrahim dan begitu dekat dengan ritual-ritual yang menjadi bagian dari tradisi tersebut. Akan tetapi pada saat bersamaan, mereka juga terbelenggu dengan politeisme keagamaan dan tradisi penyembahan berhala lengkap dengan

53. Sebagaimana dikutip oleh A. Rashied Omar, "Islam and Violence", *The Ecumenical Review* (April 2003), 159.

54. Rudolf Peters, *Jihad in Classical ...,* 1.

tradisi dan praktek takhayulnya. Dalam jangka waktu yang lama, sampai keturunan Ismā'īl, mereka masih mempraktekkan keimanan dan ritual secara murni, akan tetapi kemudian terjadi deviasi dan pencampuradukan praktek keagamaan dengan paham politeisme.[55]Paham politeisme dan persepsi keagamaan yang keliru ini pada akhirnya membentuk pandangan mereka terhadap sikap hidup dan kemasyarakatan. Mereka tidak mempercayai hari kiamat, reward and punishment, dan hidup adalah hidup kedisinian saja. Karenanya, sikap hidup yang hedonistik yang nyaris tanpa restriksi: perzinaan; pelacuran; minuman keras; dan tindakan-tindakan amoral yang lain menjadi pemandangan keseharian.[56]

Karena itulah, masa sebelum Islam disebut dengan "jahiliyyah".[57] Makna "jahiliyyah" tidak dalam artian kebodohan dan jauh dari pengetahuan, akan tetapi lebih menunjuk pada kondisi relasi sosial budaya yang opresif, lalim, jauh dari moralitas agama, dan lingkaran setan tindak kekerasan antar suku. Mereka belum bisa disatukan dengan kepemimpinan atau pemerintahan tertentu dan lebih

55. Lihat Mohammad Mohar 'Ali, *Sirah al-Nabi and the Orientalist* (Madinah: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an dan Cetre for the Service of Sunnah and Sirah, 1997), 50.
56. Ibid., 55.
57. Kata "Jahiliyyah" berasal dari kata *jahl* (tidak mengetahui). Akan tetapi kata *jahl* dalam konteks ini tidak dimaksudkan sebagai lawan dari *'ilm* (mengetahui), melainkan lawan dari *h}ilm* (beradab). Masyarakat Arab jahiliyyah sudah mengenal beberapa cabang keilmuan bahkan dalam hal seni sastra mereka mencapai kemajuan yang pesat. Era jahiliyah terpilah menjadi dua periode; periode pertama berlangsung cukup panjang yang sejarahnya sudah dilupakan, sedang periode kedua berlangsung 150 tahun sebelum Islam lahir. Lihat, Choirul Rofiq, *Sejarah Peradaban Islam: Dari Masa Klasik Hingga Modern* (Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2009), 41.

menyukai ikatan kekabilahan, klan dan ikatan darah. Yang terjadi kemudian adalah kuatnya sentimen antar suku yang mudah berujung pada konfrontasi yang bersifat fisik untuk membuktikan mana yang lebih kuat, yang lebih berkuasa dan lebih mempunyai "harga diri". Dalam kondisi demikian berlakulah "hukum rimba" dan situasi sosial yang instabil dan kontrak-kontrak perdamaian antar suku begitu mudah untuk dilanggar. Perang antar suku dalam masyarakat Arab pra-Islam adalah sesuatu yang dianggap normal dan sah secara hukum, kecuali dua suku terlibat genjatan senjata. Dan ketika perang bersifat defensif melawan agresi musuh, perang mendapatkan tambahan justifikasi.[58] Bobroknya moralitas dan dominannya kekuatan fisik masyarakat Arab pra-Islam cukuplah digambarkan bagaimana mereka enggan mendapatkan anak perempuan bahkan menguburkannya hidup-hidup.[59]

Dalam kondisi demikian Nabi Muḥammad datang membawa misi reformasi sosial budaya dengan pengenalan akhlak Islam sebagaimana sabdanya bahwa beliau diutus untuk melakukan perbaikan akhlak:[60]

بعثت لأتمم صالح الأخلاق

58. Peters, *Jihad in Classical ...,* 1.
59. Dalam system kabilah juga berlaku adanya proteksi yang kuat terhadap individu oleh kabilah. Kesalahan seorang anggota kabilah merupakan tanggung jawab kabilahnya, sehingga ancaman terhadap salah seorang anggota kabilah berarti ancaman terhadap kabilah yang bersangkutan. Dalam kondisi demikian konflik dan peperangan biasa terjadi bahkan dalam jangka waktu yang lama. Dalam masyarakat yang suka berperang ini, nilai wanita menjadi sangat rendah. Lihat Ibid., 31.
60. Al-Imām al-Ḥāfiẓ Abī 'Abdillāh al-Ḥākim al-Naysābūrī, *al-Mustadrak 'ala al-Ṣaḥīḥayn,* II: 720.

Islam datang dengan sistem keyakinan dan moralitas baru yang berlawanan dengan sistem keyakinan dan moralitas masyarakat Arab. Selain itu, munculnya sosok Nabi, selain mengancam sistem teologi mereka, sosok kenabian juga dinilai mengancam eksistensi kekuasaan, kebesaran bahkan kekuasaan ekonomi mereka. Dalam konteks masa itu, seorang Nabi merepresentasikan kepemimpinan tidak hanya dalam persoalan agama, akan tetapi juga persoalan *mu'amālah* keduniaan yang membawa pada kebesaran suku dari mana Nabi berasal. Wajar bila kemudian, muncul aksi-aksi kekerasan, teror, pemboikotan dan penyiksaan yang dilancarkan terhadap kaum muslim oleh kelompok yang merasa terancam. Nabi pernah terpaksa mengirim beberapa pengikutnya untuk mendapatkan suaka dari pemerintah Abyssinia, bahkan Nabi sendiri pernah menghindari kontak fisik dengan bersembunyi ke pinggiran Kota Madinah pada 622 H yang berlanjut pada hijrah Nabi. Dalam kondisi demikian, dan fakta bahwa kekuatan umat Islam belum kuat dan solid, turunlah ayat-ayat yang menyemaikan etos jihad dalam sanubari umat Islam. Etos jihad dimaksud adalah kesabaran terhadap tindakan kelaliman dan kesediaan untuk memberikan maaf terhadap mereka yang telah berbuat salah.[61]

وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ (٤٠)وَلَمَنِ
انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ (٤١)إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ
فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (٤٢)وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ
(٤٣)

61. Al-Shūra (42): 40 – 43. Ayat lain yang senada adalah al-'Ankabūt (29): 59, al-Naḥl (16): 42.

Puncak kezaliman kaum kafir Mekah adalah pengusiran kaum muslim dari tumpah darah mereka sendiri, Mekah. Ini membawa pada peristiwa hijrahnya umat Islam dari Mekah ke Madinah. Pasca hijrah pun ternyata teror dan intimidasi terhadap komunitas muslim tidak surut. Akan tetapi karena kekuatan masyarakat muslim pasca hijrah menjadi solid dan mapan serta terorganisasi, maka perlakuan zalim kaum kafir Quraysh mulai direspon – sebagai penyeimbang dengan perlawanan fisik.Bonner menyatakan bahwa pada periode Madinah, Nabi menjadi pemimpin politik dan segera setelah itu menjadi pucuk pimpinan militer.[62] Berbeda dengan fase Mekah (610-622), sejarah menunjukkan bahwa Nabi di Madinah (pasca hijrah) dipenuhi dengan sejarah peperangan dan konflik. Konflik tersebut tidak hanya dengan kelompok kafir Mekah dan kelompok-kelompok eksternal yang lain, akan tetapi juga dengan kelompok Yahudi di Madinah dan "musuh dalam selimut", kelompok munāfiqūn yang sering disebut dalam al-Qur'an.[63]

Perang pertama Nabi, perang Badr yang terjadi pada tahun ke-2 H bermula dari sekedar keinginan kaum Muslimin di Madinah untuk mengambil kembali harta mereka yang telah dirampas di Mekah dengan menghadang kafilah Abū Sufyān yang baru datang dari Syam. Maksud ini kemudian tercium oleh Kaum kafir Mekah dan dianggap sebagai upaya penyerangan, maka terjadilah perang Badr, perang pertama yang terjadi pada tahun ke-2 H yang dimenangkan secara gemilang oleh Nabi dan pengikutnya.[64] Setelah itu Nabi dan pengikutnya terlibat dalam beberapa peperangan menghadapi agresi militer kaum kafir

---

62. Michael Bonner, *Jihad in Islamic History* (Princeton: Princeton University Press, 2006), 39.
63. Ibid., 44
64. Patompo Adnan, "Pemaknaan Jihad dan Problem Aplikasinya dalam Tataran Sosial" *Ulumuna,* Vol. X, No. 1 (Januari – Juni 2006), 46.

Mekah dalam rangka mempertahankan Islam dan komunitas muslim. Pada tahun ke-3 H, kelompok Mekah membalas dendam atas kekalahan mereka dan mampu mengalahkan umat Islam dalam perang Uhud. Pada tahun ke-5 H, dengan taktik pertahanan "parit" untuk mempertahankan Madinah, terbukti mampu memenangkan peperangan besar dengan Kelompok kafir. Beberapa tahun kemudian, Nabi mengadakan perjanjian damai dengan penduduk Mekah (al-ḥudaybiyah). Sementara itu Nabi terlibat perang dengan kelompok lain, Yahudi, dan berhasil meraih perkampungan Yahudi, Khaybar dan Fadak, pada tahun ke-7 H. Pada tahun ke-8 H, terjadi fatḥ Mekkah tanpa penggunaan kekuatan militer. Tidak lama itu, Nabi menghadapi perlawanan konfiderasi tribal di Ḥunayn dan mereka terkalahkan. Sekarang Nabi mulai mengirimkan ekspedisi militer untuk menyerang pertahanan perbatasan Bizantium dan pada tahun ke-9 H Nabi memimpin sendiri penyerangan perbatasan ini (di Tabuk) akan tetapi tidak membawa hasil. Dua tahun kemudian, 632 H, Nabi wafat.[65]

Karena al-Qur'an diturunkan dalam suasana perang yang serius (*deadly conflict*), sebagaimana tergambar di atas, wajar bila kemudian banyak teks al-Qur'an dan Hadis mengatur persoalan jihad dan perang. Menurut penelitian Bonner, Kitāb al-Sīrah dan al-Maghāzī[66] lebih banyak menampilkan jihad

---

65. Bonner, *Jihad in Islamic History*, 40.
66. Sarjana pertama yang mengkonsentrasikan diri pada *al-maghazi* adalah 'Abān b. Utman (Lahir 15/20 H).ia adalah Gubernur Khalifah 'Abd al-Malik di Madinah (75 – 83 H).sementara itu dari kalangan tabi'in, Shurahbīl b. Sa'd dan Wahhāb b. Munabbih adalah dua sarjana yang juga konsen pada persoalan Maghazi. Suraḥbīl misalnya, dikatakan telah mencatat para emigrant muslim ke Madinah dan mencatat mereka yang mengikuti perang Badr dan Uhud. Akan tetapi otoritas Suraḥbīl dinilai kurang bisa dipercaya dengan bukti bahwa karyanya tidak dirujuk oleh Ibn Ishaq dan al-Wāqidī. Ini berbeda dengan

dalam artian fisik – perang melawan musuh-musuh yang nyata (external enemies) – dan sedikit sekali menyinggung persoalan jihād al-nafs (jihad melawan diri sendiri).[67] Dan sebagaimana diketahui, kitab al-Maghāzī mempunyai relasi yang kuat dengan teks-teks al-Qur'an dan Hadis, yakni bagaimana perpaduan antara doktrin dan praktek jihad dalam kehidupan riil Nabi.[68] Walaupun begitu, yang perlu digarisbawahi bahwa jihad dalam makna perang adalah pilihan terakhir – sebagaimana konteks sosio-historis menjadikannya pilihan yang wajar - terbukti banyak ayat lain yang lebih berorientasi pada perdamaian. Sebagaimana perintah untuk condong pada perdamaian, al-Anfāl (8): 6169 dan al-Ḥujurāt (49): 970, penyadaran akan kemajemukan, al-Ḥujurāt (49): 1371 dan Hūd (11): 11872. Di ayat yang lain al-Qur'an juga menyatakan bahwa situasi konflik akan bisa diredam dengan

---

Wahhāb b. Munabbih yang mempunyai karya *Kitab al-Mubtada* dan *Kitab al-Maghāzi.*Lihat Mohammad Mohar 'Ali, *Sirah al-Nabi…,* 13.

67. Bonner, *Jihad in Islamic History*, 45.
68. Ibid., 36.
69. "Dan jika mereka condong kepada perdamaian, Maka condonglah kepadanya dan bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Dialah yang Maha mendengar lagi Maha mengetahui".
70. "Dan kalau ada dua golongan dari mereka yang beriman itu berperang hendaklah kamu damaikan antara keduanya! tapi kalau yang satu melanggar Perjanjian terhadap yang lain, hendaklah yang melanggar Perjanjian itu kamu perangi sampai surut kembali pada perintah Allah. kalau Dia telah surut, damaikanlah antara keduanya menurut keadilan, dan hendaklah kamu Berlaku adil; Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang Berlaku adil".
71. "Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal".
72. "Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka Senantiasa berselisih pendapat"

penegakan keadilan dan penafian sikap dan tindakan yang bersifat sektarian sebagaimana direkam dalam surat al-Nisā' (4): 35[73] dan al-A'rāf (7): 29[74]. Seandainya perang terpaksa dilakukan, aturan dan etika perang harus diperhatikan sebagaimana dinyatakan dalam surat al-Baqarah (2): 190.

E. Konsep Jihad dalam Tradisi Literatur Fikih Klasik dan Modern

Sebagaimana konsep jihad dalam teks-teks al-Qur'an dan Hadis bersifat plastis, konsep jihad pasca kenabian yang disuarakan para yuris juga menunjukkan hal yang sama. Sejak tiga abad pertama hijrah, ada tarik menarik pemaknaan konsep jihad dan bagaimana model perjuangan yang terbaik di jalan Allah. Ahli fikih dari Hijaz, Sufyān al-Thawri (w. 778), berpendapat bahwa jihad utamanya bersifat defensif dan personal. Sementara sebagian ahli fikih lain dari Hijaz lebih menekankan pada praktek keagamaan, semisal shalat, kehadiran di Masjid, dan menganggap bahwa jihad bukan merupakan kewajiban bersama (*farḍ kifāyah*). Sebaliknya, ahli fikih dari Syiria, al-Awzā'i (w. 773), beranggapan bahwa perang yang bersifat agresif-pun bisa menjadi kewajiban. Pendapat terakhir ini bisa dipahami karena Khilafah Umayyah pada masa

73. "Dan jika kamu khawatirkan ada persengketaan antara keduanya, Maka kirimlah seorang hakamdari keluarga laki-laki dan seorang hakam dari keluarga perempuan. jika kedua orang hakam itu bermaksud Mengadakan perbaikan, niscaya Allah memberi taufik kepada suami-isteri itu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.
74. "Katakanlah: "Tuhanku menyuruh menjalankan keadilan". dan (katakanlah): "Luruskanlah muka (diri)mu di Setiap sembahyang dan sembahlah Allah dengan mengikhlaskan ketaatanmu kepada-Nya. sebagaimana Dia telah menciptakan kamu pada permulaan (demikian pulalah kamu akan kembali kepadaNya)".

al-Awzā'i sedang terlibat perang dengan Bizantium, dan tentu saja membutuhkan justifikasi teologis dan legal.[75]

Pada awal khilafah 'Abbashiyah, akhir abad 2/8, ada kecendrungan untuk menekankan makna jihad pada dimensi militer, dan menjauhkan makna spiritual dan moral Jihad. Al-Shāfi'i misalnya, adalah sosok yuris pertama yang mengizinkan aplikasi jihad pada perang ofensif terhadap nonmuslim, walaupun ia membatasi non-muslim pada kelompok pagan Arab dan bukan nonmuslim non-Arab. Pendapatnya ini bisa dinilai sebagai kelanjutan dari pendapat sebelumnya, al-Awzā'i, dan karena kondisi politis pemerintahan 'Abbāshiyah pada masanya yang panas. Pada masa Khalifah Hārūn al-Raṣ̄id misalnya, terjadi ketidaktentraman dan kerusuhan di beberapa daerah; Shiria, persia, Mesir, Tunisia dan Maroko. Untuk menegaskan otoritas kekhilafahannya, ia kemudian mengeluarkan dua kebijakan, yakni jihad dan pelembagaan aturan-aturan pengadilan.[76]

Menurut al-Shāfi'i, jihad adalah sebuah kewajiban sebagaimana ditandaskan dalam al-Qur'an maupun Hadis. Kewajiban ini mengecualikan mereka yang tidak mampu melaksanakan, yakni anak-anak, lanjut usia dan wanita.[77] Al-Shāfi'i dan juga yuris-yuris lain dari kalangan Shāfi'iyyah menilai bahwa kewajiban jihad bernilai kifāyah sebagaimana dalam perang Tabuk. Dalam perang ini, Tuhan menghendaki tidak semuanya pergi untuk berperang, akan tetapi sebagian

75. Asma Afsaruddin, "Views of Jihad Throughout History", *Religion Compass* , 1/1 (2007), 166.
76. S.A. Nigosian, *Islam: Its History ...,* 28.
77. Syarat wajib jihad meliputi: Islam, baligh, berakal, merdeka, laki-laki, sehat dan kemampuan untuk berjihad. Lihat al-Imām Taqi al-Dīn Abī Bakr b. Muḥammad al-Ḥusayni al-Ḥisni al-Dimshaqi al-Shāfi'i, *Kifāyah al-Akhyār fi Ḥill Ghạyah al-Ikhtiṣār* (Surabaya: al-Hidayah, t.t.), II: 206.

tinggal bersama Nabi untuk tafaqquh dalam persoalan agama.[78] Sementara dalam hal mobilisasi umum dalam ekspedisi militer dan Nabi ikut serta (ghazwah), maka kewajiban jihad bernilai farḍ 'ayn. Al-Nawāwī menyatakan bahwa jihad merupakan bentuk da'wah yang bersifat qahriyah (paksaan) yang harus dilakukan sesuai dengan kemampuan sehingga tidak ada yang tersisa kecuali muslim sebagaimana aturan fikih menyatakan bahwa musuh - sebelum tertawan - yang masuk Islam maka nyawa dan hartanya akan terpelihara. Jihad, menurut kebanyakan yuris seyogyanya diorganisasikan oleh Penguasa Muslim minimal sekali dalam setahun dan bisa bertambah sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi.[79] Pendapat yuris bahwa seorang Imam wajib menyerang teritori musuh minimal sekali dalam setahun ini merupakan upaya agar ide tentang jihad tetap hidup.[80] Sementara itu yuris Shāfi'iyah, Abū Isḥāq al-Shirāzi, menyatakan bahwa kegagalan untuk menyelenggarakan perang terhadap nonmuslim lebih dari satu tahun akan mengakibatkan nonmuslim mendahului penyerangan, karena mereka menganggap muslim telah melemah kekuatannya.[81]

Kitāb al-Jihād dalam kitab-kitab fikih biasanya berisi tentang persoalan etika dalam peperangan, perlakuan terhadap tawanan,

---

78. Al-Shāfi'i, *al-Risālah* (Teks Pdf dari www.al-mostafa.com), 143.
79. Al-Nawāwi, *Rawḍah al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Muftīn* (al-Maktabah al-Shāmilah), III: 499. Bahkan dianjurkan atau lebih utama untuk memperbanyak jihad sebagaimana Nabi tidak pernah meninggalkannya tiap tahunnya sejak ada perintah jihad, sedangkan mengikuti Nabi adalah kewajiban. Lihat, al-Imām Taqi al-Dīn Abī Bakr b. Muh}ammad al-Ḥusayni al-Ḥisni al-Dimshaqi al-Shāfi'i, *Kifāyah,* 206.
80. Peters, *Jihad in Classical ...,* 3.
81. Sebagaimana dikutip oleh Abou El Fadl, "Between Functionalism and Morality: The Juristic Debates on the Conduct of War", dalam Jonathan E. Brockopp, *Islamic Ethics of Life: Abortion, War and* Euthanasia (Carolina: The University of South Carolina Press, 2003), 104.

pembagian harta rampasan perang (*ghanīmah*), *jizyah*, pembagian wilayah *dār al-Islām* dan *dār al-ḥarbi*. Hal ini sebagaimana al-Shāfi'i membagi wilayah/negara menjadi *dār al-Islām*, *dār al-ḥ arb* (wilayah perang, atau menunjuk pada teritori nonmuslim) dan *dār al-'ahd* atau *dār al-ṣulḥ* (wilayah yang menjalin perjanjian damai dengan wilayah Islam dengan kompensasi pembayaran retribusi/pajak).[82] Pemilahan wilayah menjadi *dār al-Islām* (Yūnus [10]: 25) dan *Dār al-ḥarb* ini menurut Bassam Tibi merupakan fondasi sentral konsep "perang" dan "perdamaian" dalam fikih Islam,[83]selain konsep *jizyah*.

Jizyah adalah harta yang diambil dari ahl al-dhimmi secara "sukarela" sebagai imbangan atas domisili mereka di wilayah Islam, atau karena proteksi terhadap darah, keluarga dan harta mereka.[84] Kata "sukarela" lebih menunjuk pada ketundukan ahl al-dhimmi terhadap pemerintahan Islam karena tiada pilihan bagi mereka selain ketundukan, atau jihad akan diberlakukan bagi mereka. Selain kata dhimmah sendiri menunjuk pada kontrak perjanjian ahl al-kitāb dengan pemerintahan muslim. Sementara itu, perjanjian damai tidak berlaku bagi kelompok pagan karena pilihan mereka hanya masuk Islam, atau diperangi sebagaimana teks menyatakan demikian. Setelah kontrak damai dengan ahl al-kitāb dinilai sah, berlaku terhadap mereka hak dan

---

82. al-Imām Taqi al-Dīn Abī Bakr, *Kifāyah,* 167.
83. Bassam Tibi, "War and Peace in Islam", dalam Sohail H. Hashmi (ed.), *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 176.
84. *Jizyah* diwajibkan kepada mereka yang memenuhi kualifikasi: baligh, berakal, merdeka, laki-laki dan berstatus ahl al-kitab atau yang dinilai mempunyai kitab. al-Imam Taqi al-Din, *Kifayah*, II: 215. Fikih menyandarkan pemberlakuan *jizyah* ini atas praktek Nabi yang menarik *jizyah* dari Majusi Hajara dan kelompok Kristen Najran dan tentunya teks al-Qur'an : حَتَّى يُعْطُوا الجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ .Lihat, al-Sarakhsi, *al-Mabsūṭ*, XII: 57.

kewajiban. Klausul kontrak damai dengan ahl al-kitāb meliputi: kewajiban membayar jizyah, berlaku bagi mereka hukum Islam, tidak boleh mengatakan, dan atau berbuat sesuatu yang bisa melukai Islam dan umatnya.[85] Sementara hak yang mereka peroleh adalah proteksi terhadap harta dan jiwa mereka dari ahl al-ḥarb jika mereka berada di dār al-Islām. Sementara jika mereka berada di dār al-ḥarb, proteksi tersebut tidak mereka peroleh walaupun mereka membayar jizyah. Sedang jika seorang ahl al-dhimmi sendirian bermukim di wilayah yang berdekatan dengan pemerintahan Islam, pendapat yang umumnya dipegangi dari kalangan Shāfi'iyah, ia tetap mendapatkan proteksi dari ahl al-ḥarb.[86]

Konsep jizyah dalam fikih biasanya untuk membedakan dengan konsep zakat. Zakat adalah harta yang dipungut dari umat Islam, sedang jizyah dipungut dari nonmuslim. Akan tetapi syarat-syarat jizyah sendiri berdekatan dengan zakat sebagaimana syarat adanya ḥawl dan yang lainnya.[87] Jizyah, sebagaimana dinyatakan oleh yuris Ḥanafiyah, bukanlah konsep yang bermotifkan "harta", akan tetapi dimaksudkan sebagai ajakan kepada Islam secara damai. Aplikasi jizyah menurut kebanyakan yuris juga untuk menunjukkan pada kerendahan status mereka.[88] Bahkan menurut yuris Shāfi'iyah kerendahan status tersebut secara fisik juga ditunjukkan, dengan antara lain, ahl al-dhimmi berdiri, kemudian membungkukkan badan, dan menundukkan kepala di hadapan muslim yang sedang duduk dalam penyerahan harta jizyah.[89] Walaupun pendapat ini dinilai tidak populer, akan tetapi cukup bisa menggambarkan

85. al-Imām Taqi al-Dīn, *Kifāyah*, II: 218.
86. Ibid., II: 219.
87. Tanpa Penulis, *Ḥāshiyah Rad al-Muhtar*, II: 342.
88. al-Sarakhsi, *al-Mabsūṭ*, XII: 157.
89. al-Imām Taqi al-Dīn *Kifāyah* ..., II: 219.

bagaimana relasi muslim dan nonmuslim dalam fikih klasik. Image terhadap kerendahan status nonmuslim inilah yang dinilai oleh banyak pihak berkontribusi terhadap bergeloranya semangat jihad di kalangan umat Islam.

Sementara itu dikotomi wilayah menjadi *dar al-Islām* dan *dār al-ḥarb* sudah menjadi pendapat umum *madhhab ahl al-sunnah*. Konsep "dār" menunjuk kekuasaan dan sistem hukum. *Dār al-Islām* adalah, sebagaimana juga dinyatakan al-Shāfi'i , pemerintahan yang secara nyata menerapkan hukum Islam dan tidak ada secuilpun unsur kekufuran. Pendapat lain mengatakan bahwa ia menunjuk pada wilayah yang didiami oleh umat Islam, walaupun sebagian di antara mereka berstatus nonmuslim, dan diberlakukan hukum Islam, termasuk terhadap nonmuslim. Sedang *dār al-ḥarb* adalah *dār al-kufr* yang menerapkan sistem hukum sekuler dan terlibat konflik dengan umat Islam (tidak ada perjanjian damai). Sedangkan *dār al-ṣulḥ* menurut al-Shaybāni menunjuk pada wilayah yang mempunyai sistem hukum, dan kekuasaan yang mandiri yang kemudian menjalin kontrak damai dengan pemerintahan Islam. Sedangkan jikalau, suatu wilayah tunduk pada sistem hukum wilayah lain yang nota bene-nya berseberangan dengan *dār al-Islām*, maka wilayah tersebut tidak bisa dikategorikan sebagai *dār al-ṣulḥ*.[90]al-Shaybāni dan juga al-Shāfi'i termasuk sosok-sosok yang memandang perlu adanya kategori *dār al-ṣulḥ*.

Berbeda dengan keduanya, Abū Ḥanīfah tidak memandang adanya kemungkinan dār al-ṣulḥ. Menurutnya, pemerintahan yang telah mengadakan kontrak damai dengan pemerintahan Islam, ia bisa disebut dengan dār al-Islām dan layak mendapatkan proteksi dari pemerintahan Islam. Menariknya, Mazhab Ḥanafi

90. Tanpa pengarang, *al-Islām wa al-Akhīr al-Ḥiwār Huwa al-Ḥill* (al-Maktabah al-Shāmilah), I: 89.

juga berpendapat bahwa nonmuslim hanya bisa diperangi, tatkala mereka memaksa konflik secara militer dengan pemerintahan Islam, dan bukan semata status mereka sebagai non-muslim.[91]

Konsekuensi pemilahan wilayah di atas adalah pada proteksi keamanan dan aplikasi jihad. Setiap yang mukim – baik muslim atau nonmuslim – di dār al-Islām atau dār al-ṣulḥ, jiwa, harta dan kehormatannya mendapatkan proteksi (ma‘ṣūm), dan sebaliknya, jikalau mukim di dār al-ḥarbi. Bahkan konflik fisik (terkait dengan jiwa, harta dan kehormatan non-muslim) dinilai mashrū‘ apabila diyakini bisa merealisasikan maqāṣid al-sharī‘ah.92Dalam literatut fikih klasik tentang jihad, ada anggapan bahwa semua perang yang ditujukan kepada "kaum kafir" dinilai sebagai legal. Dalam hal ini, komando dan perintah perang berada dalam otoritas penguasa atau imam, artinya bahwa tidak setiap individu atau kelompok bisa menyatakan perang dengan nonmuslim yang berada di dār al-ḥarb.[93]

Dalam literatur fikih, khususnya hingga abad 9 M, umumnya konsep jihad lebih dimaknai secara fisik sesuai dengan konteks masa itu.Walaupun di sisi yang lain, Abou El Fadl masih melihat adanya spektrum pemaknaan dār al-Islām dan dār al-ḥarb yang bervariasi di kalangan para yuris. Para sarjana umumnya mengklaim bahwa fikih membagi wilayah menjadi dār al-Islām dan dār al-ḥarb, akan tetapi dua kategori ini tidak merefleksikan kompleksitas pemikiran Islam tentang tema ini. Lebih jauh Abou El Fadl menyatakan bahwa para yuris berusaha untuk membagi yurisdiksi muslim dan nonmuslim, akan tetapi mereka tidak sepakat dalam memberikan definisi tentang dār al-Islām dan dār

91. Ibid.
92. Quṭb Muṣṭafā Sānū, *Fī Muṣṭalaḥ al-Irhāb wa Ḥukmih: Qirā'ah Naqdiyyah fi al-Mafhūm wa al-Ḥukm min Manẓur Shar'iy* (al-Maktabah al-Shāmilah), I : 32.
93. Ibid., 94.

al-ḥarb. Pemaknaan terhadap dua konsep ini akan selalu bersifat ambigu.[94] Hal ini paling tidak ditunjukkan oleh pendapat Abū Ḥanīfah di atas yang menilai bahwa konsep dār tidak selalu menunjuk pada sistem hukum yang dianut oleh sebuah wilayah. Pendapat lebih moderat dinyatakan oleh al-Māwardi (w. 450/1058) yang menyatakan bahwa jikalau seorang muslim yang mukim di wilayah nonmuslim diberi kebebasan untuk memanifestasikan agamanya, wilayah ini merupakan bagian dari dār al-Islām.[95] Pendapat al-Māwardi di atas menggelinding hingga abad 19 dan 20. Pembaharu Muḥammad 'Abduh (w. 1905) dan muridnya Rashīd Riḍā (w. 1935) menyadari bahwa pembagian wilayah yang bersifat bipolar sudah tidak menemukan relevansinya, dan pada saat yang sama, mereka menegaskan bahwa ko-eksistensi yang bersifat harmonis antara wilayah muslim dan nonmuslim menjadi keniscayaan. Sementara Maḥmūd Shalṭūt (w. 1963) menyatakan bahwa hanya jihad yang bersifat defensif yang diizinkan dalam merespon agresi pihak eksternal.[96]

Ibn Taymiyah (w. 1328), misalnya, dinilai sebagai teoritikus besar jihad abad pertengahan. Kondisi pada masa Ibn Taymiyah yang dipenuhi dengan pergolakan, yakni pengusiran tentara salib dan ancaman bangsa Mongol, serta afiliasinya pada mazhab Ibn Hanbal yang pendekatannya bersifat tradisional dan penekanannya pada kemurnian Islam, membuat Ibn Taymiyah lantang menyuarakan jihad. Ia dinilai bermanfaat bagi rezim Mamluk karena ia membantu mengumandangkan perlawanan terhadap orang-orang Kristen, bangsa Mongol dan kaum bid'ah. Sultan Mamluk Lājīn, misalnya, meminta agar Ibn

94. Abou El Fadl, "Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eight to the Eleventh/Seventeenth centuries", *Islamic Law and Society,* Vol. 1, No. 2 (1994), 161.
95. Ibid.
96. Asma Afsaruddin, "Views of Jihad …", 168.

Taymiyah menggelorakan semangat jihad rakyatnya melawan kaum Kristen Armenia dan Sisilia. Jihad bagi Ibn Taymiyah merupakan pertahanan, untuk membersihkan dunia sunni dari kehadiran orang kafir, atau kaum muslim yang menganut bid'ah. [97] Perlawanan terhadap kelompok yang dinilai kafir ini adalah unsur yang penting dalam konsepsi jihad Ibn Taymiyah. Dalam bukunya, Fiqh al-Jihād, Ibn Taymiyah menyatakan bahwa setiap kelompok manusia yang telah sampai pada mereka da'wah Islam, dan tidak meresponnya, maka qitāl adalah jawabannya. Ibn Taymiyah dalam hal ini banyak menjadikan teks-teks jihad dan qitāl yang turun pada fase madinah sebagai sandaran, dan tentu teks-teks hadis yang banyak memberikan legitimasi terhadap jihad fisik.[98]

Berbicara tentang jihad juga tidak bisa menafikan tiga serangkai, Hasan al-Bannā (w. 1948), Abū A'lā al-Mawdūdī (w. 1979), dan Sayyid Quṭb (w. 1966). Ketiganya mempunyai pengaruh yang signifikan di era modern terhadap puritanisme keagamaan. Al-Bannā, misalnya, pendiri Ikhwān al-Muslimīn, sangat menekankan visi Islam yang komprehensif, yakni mengatur totalitas kehidupan manusia; kehidupan politik, sosial dan ekonomi. Islam menurutnya adalah iman dan ritual, agama dan negara, spiritualitas dan amal, al-Qur'an dan pedang. Pada saat yang sama, al-Bannā menunjukkan resistensi yang tinggi terhadap Barat yang nonmuslim, termasuk umat Islam yang dinilai mengadopsi budaya dan nilai Barat. Ini ditunjukkan dengan kolaborasi Ikhwān al-Muslimīn dengan pejuang kemerdekaan dalam menggulingkan monarki Mesir pro Inggris. Dalam level tertentu, ikhwān al-Muslimīn memang tidak menganjurkan

---

97. Carole Hillenbrand, *Perang Salib: Sudut Pandang Islam ,* terj. Heryadi (Jakarta: Serambi, 2005), 291-293.
98. Zahīr Shafīq al-Kabī (ed.), *Fiqh al-Jihād li Shaykh al-Islām al-Imām Ibn Taymiyah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), 71 – 73.

baru jihadisme untuk dijadikan alat mobilisasi pelaksanaan jihad.[101] Menurut Quṭb, umat Islam berkewajiban untuk menegakkan kedaulatan Tuhan di bumi, dan melawan semua bentuk pengingkaran terhadap kedaulatan tersebut. Termasuk dalam hal ini adalah siapapun yang mengklaim mempunyai hak untuk membuat legislasi dan menafikan legislasi Tuhan. Umat Islam juga diperintahkan untuk melawan ketidakadilan di manapun, baik dalam skala individu, sosial, nasional atau internasional. Target dan orientasi Quṭb dalam hal ini cukup jelas, yaitu resistensi terhadap Barat. Di tangan Quṭb, Islam menjadi kekuatan revolusi, dan jihad merupakan bentuk perjuangan untuk menegakkan kedaulatan Tuhan. Berkaitan dengan interaksi umat Islam dan musuhnya, sebagaimana fikih klasik, Quṭb menawarkan tiga alternatif: memeluk Islam, membayar upeti (jizyah), atau diperangi.[102]

Yūsūf al-Qaraḍāwī, ahli fikih Mesir, berpendapat bahwa jihad secara fisik masih tetap relevan hingga sekarang selama masih ada kelompok-kelompok lain yang bisa dinilai sebagai musuh Islam. Pelaku jihad dinilai oleh al-Qaraḍāwī – dalam fatawa-nya – lebih mulia dibandingkan dengan pelaku zuhud yang melakukan ibadah secara individual dan mengasingkan diri. Bahkan ia menilai absah tindakan terorisme sebagai bagian dari jihad. Terorisme dalam bentuk bom bunuh diri yang dilakukan oleh kelompok puritan muslim dinilai sebagai *heroic operation of martyrdom dan the supreme form of jihad for the sake of Allah,* karenanya diperbolehkan oleh sharī'ah. Dalam hal ini al-Qaraḍāwī berargumentasi bahwa jika masyarakat

---

101. Bassam Tibi, *Political Islam, World Politic and Europe* (Canada: Routledge, 2008),43.
102. Sayyed Quṭb, *Islam and Universal Peace* (New York: American Trust Publications, 1983), 72

sasaran adalah masyarakat militer – wanita juga banyak terlibat dalam pasukan sebagaimana dalam kasus Israel – maka jihad dalam bentuk terorisme menjadi legal walaupun wanita dan anak-anak ikut terbunuh. Anak-anak dan lansia memang tidak boleh menjadi target, akan tetapi jika mereka terbunuh secara aksidental, ini dapat dimaafkan oleh sharī'ah, dengan berpegang pada prinsip darurat.[103]

Aḥmad Yasin, pemimpim Hamas, terkait dengan kasus Israil, juga menilai bahwa terorisme bom bunuh diri bisa menjadi bagian dari jihad. Ia menyatakan: "selama mereka menjadikan masyarakat sipil menjadi target, maka kami juga akan menjadikan masyarakat sipil mereka sebagai target." Berdasar *interview* tahun 1998, Muḥammad al-Ṭantạāwi, juga memvalidasi bom bunuh diri *(suicide bombing)*, jika musuh menjadikan masyarakat sipil sebagai target penyerangan.[104] Mohammad Hashim Kamali dalam hal ini menyatakan bahwa fatwa tentang kebolehan bom bunuh diri, utamanya fatwa Yūsūf al-Qaraḍāwī, hanya terkait dengan kasus Palestina, dan karenanya tidak bisa digeneralisasikan pada kasus-kasus lain.[105]

Sementara itu Sayyed Hossein Nasr memandang penting untuk membedakan antara makna popular jihad dan makna teologis-yuridis jihad, termasuk dalam hal ini membedakan makna jihad yang dikehendaki Islam, dan praktek jihad yang dilakukan umatnya. Makna popular jihad sering kali didekatkan dengan pengertian "perang suci" *(crusade)*. Padahal, makna sebenarnya

---

103. David Zeidan, "The Islamist View of Life as a Parennial Battle" dalam Barry Rubin dan Judith Colp Rupin, *Anti-America Terrorism and the Midle East : A Documentary Reader Understanding the Violence* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 24 – 25.
104. Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld, 2008), 285.
105. Ibid., 286.

dari jihad seharusnya dikembalikan kepada makna dasar dari jihad itu sendiri, yakni usaha sungguh-sungguh di jalan Tuhan *(exertion and striving in the path of* God*)*. Dalam konteks ini, seluruh kehidupan muslim menurut Islam adalah jihad, karena usaha untuk hidup sesuai dengan kehendak Tuhan. Dan karena Islam tidak mendikotomikan aspek religious dan sekuler, maka seluruh lingkar kehidupan muslim mengandung spirit jihad. Jihad bukan bagian dari rukun Islam, akan tetapi pelaksanaannya mengandaikan adanya spirit jihad. Hal yang sama juga berlaku pada persoalan-persoalan mu'āmalah umat Islam dalam rangka menyelaraskannya dengan nilai-nilai akhlak Islam, dan dalam rangka merealisasikan kehidupan yang jujur dan adil. Ini adalah persoalan yang maha berat, dan karenanya mutlak membutuhkan spirit jihad.[106]

Variasi pemaknaan terhadap konsep jihad dan konsep lain yang berkaitan (*jizyah dan konsep dār*) sebagaimana sedikit dipaparkan di atas, pada dasarnya merupakan variasi interpretasi para yuris secara *ad hoc* terhadap ayat-ayat tentang jihad dan nonmuslim didukung oleh kondisi riil geo-politik masa itu. Selain, memang konsep dār al-Islām dan dār al-ḥarb pada dasarnya tidak mempunyai basis dalam al-Qur'an. Karenanya, rumusan-rumusan pendapat hukum ini tidak bisa bersifat *binding* dalam konteks yang berbeda.

Pemaknaan terhadap konsep jihad, selain dipengaruhi oleh kondisi riil geo-politik, juga dipengaruhi oleh pembacaan yang bersifat literal terhadap teks-teks al-Qur'an yang turun, utamanya, dalam konteks awal fase Madinah. Model pembacaan ini, dengan didukung ideologi *jihadisme* dengan prinsip eksklusif kedaulatan Tuhan, akan mengarah pada aplikasi jihad yang

---

106. Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (Toronto: HarperCollins, 2004), 257 – 258.

bersifat fisik.[107] Sebagaimana dipaparkan di atas, kedaulatan mutlak Tuhan *(ḥākimiyah)* merupakan konsep penting dalam pemikiran puritanis, sebagaimana eksplisit dinyatakan al-Mawdūdī dan Quṭb. Tidak satupun unsur kedaulatan yang didelegasikan kepada manusia, dan Tuhan mempunyai kuasa penuh untuk mengatur semua aspek kehidupan manusia. Prinsip inilah yang pada akhirnya sering bertabrakan dengan modernitas yang salah satu unsurnya adalah rasionalitas dalam menata kehidupan. Semua bentuk kedaulatan, termasuk kedaulatan rakyat dalam sistem demokrasi dinilai bertabrakan dengan sharī'ah. Radikalisme keagamaan, dalam hal ini, ditandai dengan prinsip kedaulatan Tuhan dan peran jihad sebagai aspek terpenting dalam Islam.[108] Aplikasi jihad adalah sarana utama untuk menegakkan kedaulatan Tuhan, walaupun harus tercerabut dari etika jihad. Ini paling tidak ditunjukkan oleh modus operandi baru jihad kontemporer dalam bentuk terorisme bom bunuh diri *(suicide bombing)*. Fenomena inilah yang disebut Tibi dengan jihadisme modern (*modern jihadism*). Berbeda dengan jihad klasik (*classical jihad*) yang dinilai sebagai bagian dari da'wah dengan aturan dan target yang jelas, era kontemporer juga menyaksikan munculnya ideologi jihadisme yang mengabsahkan penggunaan kekerasan dan perang yang tidak mengindahkan etika perang yang ditujukan pada Barat.[109]

Berdasar klasifikasi Fernandez, literatur modern tentang jihad dapat diklasifikasikan menjadi tiga; **pertama** adalah literatur yang bersifat apologetik. Literatur ini muncul pada abad ke-19 sebagai respon terhadap kalangan Kristen misionaris, dan

---

107. Tibi, "War and Peace in Islam", 176.
108. Youssef M. Choueri, *Islamic Fundamentalism* (Boston: Twayne Publisher, 1990), 11.
109. Tibi, *Political Islam, World Politic and Europe* (Canada: Routledge, 2008), 41.

orientalis yang menyatakan bahwa Islam disebarkan dengan kekuatan pedang. Menurut kelompok apologetik ini, perang di awal penyebaran Islam murni bersifat defensif dan aplikasi jihad pada era era kontemporer hendaknya dijauhkan dari konotasi fisik dan militer, dan dibatasi pada wilayah spiritual saja. **Kedua**, kelompok modernis yang mencoba melakukan reinterpretasi konsep jihad sehingga konsep ini bersifat kompetibel dengan prinsip-prinsip hukum internasional. Kelompok modernis ini banyak menentang teori-teori hukum klasik tentang jihad dan mencoba menunjukkan bahwa *dār al-Islām* yang dioposisikan dengan *dār al-kufr* tidak ditemukan sandarannya dalam al-Qur'an. Kelompok modernis juga melakukan kritik terhadap para penulis awal yang lebih banyak memfokuskan diri pada kehidupan Nabi pada periode Madinah. Kelompok modernis berkeyakinan bahwa jika al-Qur'an dan kehidupan Nabi dilihat secara komprehensif, jihad tidak akan hanya dimaknai sebagai perang untuk menyebarkan Islam atau menundukkan nonmuslim. Perang hanya bersifat defensif, dan sesuai dengan hukum internasional, ketika nyawa, properti, dan kehormatan muslim dalam kondisi tertawan.

Ketiga adalah literatur yang bersifat fundamentalis. Literatur ini menolak pendapat kalangan apologetik dan modernis bahwa perang hanya bersifat defensif dalam wilayah Islam. Jihad menurut kelompok ini, sebagaimana tergambar pada periode akhir pewahyuan (atau periode Madinah), adalah perjuangan – dan kalau diperlukan dengan kekerasan/perang – untuk mewujudkan pemerintahan Islam yang menjamin keberlakuan *sharī'ah vis a vis* kelompok kafir. Kategori kafir menurut kalangan fundamentalis tidak saja nonmuslim, akan tetapi juga muslim yang dianggap telah menyimpang dari *sharī'ah*. Merujuk pada justifikasi Wahabi pada abad ke-18 dan 19 dalam membersihkan penyimpangan-

penyimpangan terhadap doktrin dan praktek keagamaan, literatur fundamentalis kontemporer mengabsahkan kekerasan untuk melawan pemerintah sekular dan pemerintahan Islam yang dinilai tidak konsisten terhadap pemberlakuan *sharī'ah*. Karena itu jihad dalam literatur fundamentalis juga diarahkan ke dalam, atau bersifat internal dalam rangka mengadakan transformasi dari masyarakat yang dinilai hipokrit menuju masyarakat Islam yang sebenarnya.[110]

(Footnotes Tabel)

1. "Dan janganlah kamu berdebat denganAhli Kitab, melainkan dengan cara yang paling baik, kecuali dengan orang-orang zalim di antara mereka, dan Katakanlah: "Kami telah beriman kepada (kitab-kitab) yang diturunkan kepada Kami dan yang diturunkan kepadamu; Tuhan Kami dan Tuhanmu adalah satu; dan Kami hanya kepada-Nya berserah diri".
2. Maka karena itu serulah (mereka kepada agama ini) dan tetaplah[dalam agama dan da'wah] sebagai mana diperintahkan kepadamu dan janganlah mengikuti hawa nafsu mereka dan Katakanlah: "Aku beriman kepada semua kitab yang diturunkan Allah dan aku diperintahkan supaya Berlaku adil diantara kamu. Allah-lah Tuhan Kami dan Tuhan kamu. bagi Kami amal-amal Kami dan bagi kamu amal-amal kamu. tidak ada pertengkaran antara Kami dan kamu, Allah mengumpulkan antara kita dan kepada-Nyalah kembali (kita)".
3. "Untukmu agamamu, dan untukkulah, agamaku."
4. "Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas".

---

110. Lihat Gabriel Palmer-Fernandez (ed.), "Islamic Law of War", dalam *Encyclopedia of Religion and War* (New York: Routledge, 2004), 220.

5. “Diwajibkan atas kamu berperang, Padahal berperang itu adalah sesuatu yang kamu benci. boleh Jadi kamu membenci sesuatu, Padahal ia Amat baik bagimu, dan boleh Jadi (pula) kamu menyukai sesuatu, Padahal ia Amat buruk bagimu; Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui”.
6. “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu seperti orang-orang kafir (orang-orang munafik) itu, yang mengatakan kepada saudara-saudara mereka apabila mereka Mengadakan perjalanan di muka bumi atau mereka berperang: “Kalau mereka tetap bersama-sama kita tentulah mereka tidak mati dan tidak dibunuh.” akibat (dari Perkataan dan keyakinan mereka) yang demikian itu, Allah menimbulkan rasa penyesalan yang sangat di dalam hati mereka. Allah menghidupkan dan mematikan. dan Allah melihat apa yang kamu kerjakan”.
7. “Dan supaya Allah mengetahui siapa orang-orang yang munafik. kepada mereka dikatakan: “Marilah berperang di jalan Allah atau pertahankanlah (dirimu)”. mereka berkata: “Sekiranya Kami mengetahui akan terjadi peperangan, tentulah Kami mengikuti kamu”. mereka pada hari itu lebih dekat kepada kekafiran dari pada keimanan. mereka mengatakan dengan mulutnya apa yang tidak terkandung dalam hatinya. dan Allah lebih mengetahui dalam hatinya. dan Allah lebih mengetahui apa yang mereka sembunyikan.Orang-orang yang mengatakan kepada saudara-saudaranya dan mereka tidak turut pergi berperang: “Sekiranya mereka mengikuti kita, tentulah mereka tidak terbunuh”. Katakanlah: “Tolaklah kematian itu dari dirimu, jika kamu orang-orang yang benar”.
8. “Dan Sesungguhnya di antara kamu ada orang yang sangat berlambat-lambat (ke medan pertempuran). Maka jika kamu ditimpa musibah ia berkata: “Sesungguhnya Tuhan telah menganugerahkan nikmat kepada saya karena saya tidak ikut berperang bersama mereka. Dan sungguh jika kamu beroleh karunia (kemenangan) dari Allah, tentulah Dia mengatakan seolah-oleh belum pernah ada hubungan kasih sayang antara kamu dengan dia: “Wahai kiranya saya ada bersama-sama mereka, tentu saya mendapat kemenangan yang besar (pula)”. Karena itu hendaklah orang-orang yang menukar kehidupan dunia dengan kehidupan akhirat berperang di jalan Allah. Barangsiapa yang berperang di jalan Allah, lalu gugur atau memperoleh kemenangan Maka kelak akan Kami berikan kepadanya pahala yang besar”.
9. “Mengapa kamu tidak mau berperang di jalan Allah dan (membela) orang-orang yang lemah baik laki-laki, wanita-wanita maupun anak-anak yang semuanya berdoa: “Ya Tuhan Kami, keluarkanlah Kami dari negeri ini (Mekah) yang zalim penduduknya dan berilah Kami pelindung dari sisi Engkau, dan berilah Kami penolong dari sisi Engkau!”.

10. “Tidakkah kamu perhatikan orang-orang yang dikatakan kepada mereka: “Tahanlah tanganmu (dari berperang), dirikanlah sembahyang dan tunaikanlah zakat!” setelah diwajibkan kepada mereka berperang, tiba-tiba sebahagian dari mereka (golongan munafik) takut kepada manusia (musuh), seperti takutnya kepada Allah, bahkan lebih sangat dari itu takutnya. mereka berkata: “Ya Tuhan Kami, mengapa Engkau wajibkan berperang kepada kami? mengapa tidak Engkau tangguhkan (kewajiban berperang) kepada Kami sampai kepada beberapa waktu lagi?” Katakanlah: “Kesenangan di dunia ini hanya sebentar dan akhirat itu lebih baik untuk orang-orang yang bertakwa, dan kamu tidak akan dianiaya sedikitpun”.
11. “Tidaklah sama antara mukmin yang duduk (yang tidak ikut berperang) yang tidak mempunyai ‘uzur dengan orang-orang yang berjihad di jalan Allah dengan harta mereka dan jiwanya. Allah melebihkan orang-orang yang berjihad dengan harta dan jiwanya atas orang-orang yang duduk satu derajat. kepada masing-masing mereka Allah menjanjikan pahala yang baik (surga) dan Allah melebihkan orang-orang yang berjihad atas orang yang duduk[341] dengan pahala yang besar”.
12. “Hai orang-orang yang beriman, Apakah sebabnya bila dikatakan kepadamu: “Berangkatlah (untuk berperang) pada jalan Allah” kamu merasa berat dan ingin tinggal di tempatmu? Apakah kamu puas dengan kehidupan di dunia sebagai ganti kehidupan di akhirat? Padahal kenikmatan hidup di dunia ini (dibandingkan dengan kehidupan) diakhirat hanyalah sedikit.Jika kamu tidak berangkat untuk berperang, niscaya Allah menyiksa kamu dengan siksa yang pedih dan digantinya (kamu) dengan kaum yang lain, dan kamu tidak akan dapat memberi kemudharatan kepada-Nya sedikitpun. Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu”.
13. “Kalau yang kamu serukan kepada mereka itu Keuntungan yang mudah diperoleh dan perjalanan yang tidak seberapa jauh, pastilah mereka mengikutimu, tetapi tempat yang dituju itu Amat jauh terasa oleh mereka. mereka akan bersumpah dengan (nama) Allah: “Jikalau Kami sanggup tentulah Kami berangkat bersama-samamu.” mereka membinasakan diri mereka sendiri dan Allah mengetahui bahwa Sesungguhnya mereka benar-benar orang-orang yang berdusta”.
14. “Dan bunuhlah mereka di mana saja kamu jumpai mereka, dan usirlah mereka dari tempat mereka telah mengusir kamu (Mekah); dan fitnah itu lebih besar bahayanya dari pembunuhan, dan janganlah kamu memerangi mereka di Masjidil haram, kecuali jika mereka memerangi kamu di tempat itu. jika mereka memerangi kamu (di tempat itu), Maka bunuhlah mereka. Demikanlah Balasan bagi orang-orang kafir”.

BAB IV
KONTEKS SOSIAL PEMIKIRAN FIKIH ABOU EL FADL

A. Fase Awal Kehidupan Abou El Fadl

Ibn Khaldūn pernah mengatakan bahwa "*al-rajūl ibn bī'atih*", yakni seseorang adalah anak zaman dan lingkungan sosialnya.[1] Artinya bahwa pemikiran seseorang tidak akan pernah terlepas dari setting sosial-historis dan pengalaman kehidupannya. Dalam perspektif hermeneutis, pemikiran dan teks selalu mengalami fase yang disebut dengan figurasi. Fase ini berkaitan dengan kondisi sosial budaya serta politik yang mendorong penulis menkonfigurasikan pengalaman dan ide-idenya ke dalam bentuk teks. Karena itu sebagaian besar bab ini, mencoba melacak figurasi pemikiran Abou El Fadl atau menyibak dunia di belakang teks yang dihasilkan Abou El Fadl.

---

1. Pikiran manusia selalu dipengaruhi oleh sikap dan emosi personal, pada level pertama, afiliasi kelas dan internalisasi budaya sekitar pada level kedua dan ketiga. Seseorang mungkin bisa bebas atau mengurangi pengaruh level pertama, akan tetapi ia tidak akan bebas dari level kedua dan ketiga. Lihat Fuad Baali dan Ali Wardi, *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Style; a Social Perspective* (America: G.K. Hall and Co. Boston, 1981), viii.

Abou El Fadl dilahirkan di Kuwait pada tahun 1963 dari kedua orang tua yang berasal dari Mesir.[2] Abou El Fadl muda dikenal sebagai anak yang cerdas. Pada usia 12 tahun, ia sudah hafal al-Qur`an. Semasa kecil selain aktif mengikuti kelas al-Qur'an dan Syari'ah di masjid lokal di daerahnya, Al-Azhar, dia juga melahap habis semua koleksi buku orang tuanya yang berprofesi sebagai pengacara.[3] Abou El Fadl menceritakan bahwa semasa kecilnya, di kelas yang diikuti ia pernah diserang pendapatnya oleh teman-teman sekelasnya, baik yang laki-laki maupun yang perempuan. Merasa dipojokkan, Abou El Fadl kecil pulang dan masuk kamar sambil menangis. Mengetahui hal tersebut, ayahnya mengingatkan: "Apakah solusi bagi permasalahan adalah menangis? Atau belajar lebih giat?,jika yang lain bisa belajar, begitupun kamu. Satu-satunya kebodohanmu adalah arogansimu".[4] Pengalaman dan motivasi dari ayahnya ini membentuk spirit dan etos keilmuan Abou El Fadl.

Dalam pengakuannya, ia sempat menjadi pengikut setia faham puritanisme Wahabi.[5] Sebagaimana diketahui, pada masanya Wahabisme merupakan mazhab resmi Negara Kuwait.[6]

2. Ayahnya bernama Medhat Abou El Fadl, dan ibunya Afaf El Nimr. Nama lengkapnya Khaled Medhat Abou El Fadl, tetapi dalam banyak tulisan ia disebut dengan Khaled Abou El Fadl, atau Abou El Fadl. Sebutan yang terakhir inilah yang akan dipakai dalam tulisan ini.
3. Teresa Watanabe, "Battling Islamic Puritans," Dalam Los Angeles Times (2 Januari 2002).
4. Ibid.
5. Ibid.
6. Sejarah Kuwait dimulai pada abad 18 oleh orang-orang Arab.Pada tahun 1788 Penguasa Saudi dan wahabi menyerang dan menduduki Kuwait. Sebagian besar populasi penduduknya adalah Arab.Pada tahun 1897, Kuwait menjadi daerah protektoriat Inggris.Invasi Inggris ke Kuwait juga dinilai tidak terlepas dari pengaruh Wahabi, karena kedekatan Pemerintah Saudi dengan Inggris.Tahun 1961 Inggris mengakhiri protektoriatnya atas Kuwait.Tahun 1963, tahun kelahiran Abou El Fadl,

Negara dalam hal ini bersifat represif dan otoriter dan bertindak laksana "polisi agama" dengan antara lain menyensor bahan-bahan bacaan masyarakatnya. Semua bacaan yang dianggap mengancam eksistensi Wahabisme dianggap sebagai bacaan tidak sehat dan harus disortir.

Wajar bila kemudian, Abou El Fadl tumbuh di lingkungan kemasyarakatan yang bersifat puritan-tradisional yang mendambakan terealisasinya mimpi-mimpi tentang kebangkitan peradaban Islam, sebuah peradaban sebagaimana eksis dalam pengalaman kejayaan Nabi di Madinah.[7] Akan tetapi sayangnya, mimpi-mimpi tersebut lebih banyak dijadikan sebagai, meminjam istilah al-Jābirī, "mekanisme bela diri" terhadap keterpurukan umat Islam di tengah kemajuan zaman."Mekanisme bela diri" tersebut diwujudkan dalam bentuk pendekatan dan pengamalan keagamaan yang bersifat *literalistik-skriptualistik* dari pada kontekstual dan historis-hermeneutis, serta lebih mengedepankan bentuk dari pada subtansi dan nilai-nilai yang bersifat universal. Lingkungan sebagaimana tersebut, membentuk sosok Abou El Fadl muda yang konservatif dan tradisionalis dalam memahami bahasa agama. Begitu lekatnya, mental keagamaan tersebut hingga bayang-bayang *puritanisme*, tetap melekat pada dirinya hingga dia menyelesaikan *Barchelor of Arts*-nya dengan *yudisium cum laude* di Yale University pada 1986.[8]

Konservatisme dan tradisionalisme Abou El Fadl dipengaruhi oleh doktrin keagamaan dari guru-guru Abou El Fadl yang

---

secara resmi Kuwait mengambil bentuk pemerintahan monarki.Pengaruh Wahabi dan bentuk pemerintahan yang monarki memberikan iklim yang otoriter dan despotik.Lihat, (Akses, 21 Desember 2009).

7. Khaled M. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Sewenang-wenang dalam Islam,* terj. Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi, 2003), 18.
8. Teresa Watanabe, "Battling ...".

berhaluan rigid dan keras dalam mempersepsi agama. Hal ini sebagaimana pengakuan Abou El Fadl sendiri, bahwa ia diharuskan membatasi bacaannya pada kitab Riyāḍ al-Ṣāliḥīn karya al-Nawāwi dan kitab Sīrāt al-Ṣaḥabah, dua kitab rujukan wajib majlis pengajian (ḥalaqah) setempat. Persentuhan dengan kitab lain, apalagi yang dianggap liberal, dikhawatirkan akan mencemari pemikiran dan agama itu sendiri. Kajian terhadap kitab-kitab tersebut pun dilakukan secara normatif: kajian terhadap teks-teks yang bersifat partikular, penekanan pada kemampuan mengungkap kembali bahkan menghafal teks yang telah dibaca, tidak ada analisa terhadap teks secara kritis dan terlarang untuk "mengintograsi" teks.[9]

Sikap puritan di atas, ternyata disertai dengan kewajiban mensosialisasikannya kepada yang lain. Karena itulah Abou El Fadl juga terlibat dengan penyebaran paham puritanisme, termasuk mengecam keluarganya sendiri yang berperilaku - misalnya memakai dasi dan yang lainnya yang dianggap merupakan bagian dari tradisi nonmuslim - tidak sesuai dengan makna literal dua kitab yang dipelajarinya. Dalam dakwahnya, pembedaan antara "kita" dan "the other" begitu didengungkan, dengan penilaian bahwa mereka yang persepsi keagamaannya tidak sehaluan dengan "kita", atau bahkan yang berbeda agama, termasuk "the other" yang telah keluar dari identitas dan otentisitas keislaman. Sikap mental keberagamaan seperti ini, menggelora dalam diri Abou El Fadl yang memang masih dalam usia remaja yang labil dan agresif.[10]

---

9. Noha El-Hennawi, "Abou El Fadl" dalam (Akses, 13 Februari 2010).
10. Rusli, "Puritan dan Moderat dalam Islam" dalam Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 452.

Titik balik puritanisme Abou El Fadl bermula, tatkala ayahnya mulai "gerah" dengan kecamannya dan membuat persetujuan dengan Abou El Fadl. Dalam hal ini Abou El Fadl menuturkan:

> "Ia sedang duduk dan membaca di ruang keluarga.Saya masih ingat. Dan saya memang siap untuk mengecamnya lagi, mengenai apa, saya sudah lupa. Dan akhirnya ayah saya menutup buku yang sedang ia baca, menatap saya dan mengatakan: "baik, selama enam bulan atau setahun ini kamu yakin bahwa kami semua berbuat dosa dan kamu tahu mana yang benar. Maka baiklah, mari membuat persetujuan dan saya akan menghormati persetujuan ini."[11]

Persetujuan tersebut berisi bahwa Abou El Fadl diharuskan menimba ilmu agama dari guru yang lain yang dikenal luas wawasan dan toleran. Ayahnya berjanji bahwa setelah belajar beberapa waktu dengan guru barunya dan ternyata tidak ada perubahan dalam diri Abou El Fadl tentang persepsi keagamaannya, tentang apa yang dinilai benar dan salah, maka ayahnya akan mengikuti Abou El Fadl. Setelah beberapa saat belajar dengan guru barunya Abou El Fadl mulai menyangsikan apa yang telah dipelajari sebelumnya. Abou El Fadl menuturkan:

> "Pengetahuan agama saya ternyata sedikit sekali dibanding dengan pengetahuannya dan pengetahuan murid-murid lain yang sudah lama belajar padanya. Kalau saya mengajukan satu ayat al Quran atau sebuah hadits untuk mendukung argumentasi saya, ia membalasnya dengan 10 atau 20 ayat al-Quran dan hadits Nabi, yang cukup menggoyahkan apa yang selama ini saya anggap benar."[12]

---

11. Kisah Profesor Agama Islam di Amerika: Khaled Abou El Fadl, dalam (Akses, 19 Oktober 2009).
12. Sebagaimana dikutip oleh Rusli, "Puritan dan Moderat…", dalam ibid., 453.

Sejak saat itulah, Abou El Fadl meyakini akan kekayaan tradisi intelektual Islam. Ini menandai fase kedua kehidupan Abou El Fadl, yakni fase "*progresifisme-moderat*", yang sebelumnya berada dalam fase "tradisional-konservatif".[13] Keyakinan tersebut memotivasinya untuk menyelami dan menggali kekayaan tradisi intelektual Islam dengan melakukan studi di Timur Tengah dan Universitas-Universitas ternama di Amerika. Usaha untuk menunjukkan kekayaan tradisi Islam, toleransi dan pluralitas pemikiran Islam, juga dilakukan dengan mengumpulkan, utamanya khazanah literatur Islam.Watanabe dalam hal ini menunjukkan bagaimana kekayaan literatur Abou El Fadl, bahwa buku-buku Abou El Fadl menghiasi dinding-dinding rumahnya, dan juga mengisi ruangan kosong lantai dua rumahnya. Ia menganggarkan tiap tahunnya 60 ribu dolar untuk buku. Koleksinya lebih dari 40.000 volume, terdiri dari hukum, teologi, sosiologi, filsafat, sejarah dan sastra. Khususnya berkaitan dengan literatur Islam, Abou El Fadl mempunyai koleksi 10.000 volume tentang hukum Islam, dan ia masih merencanakan untuk membeli buku/kitab klasik lainnya. Di antara koleksinya sebagian berumur 8 abad, termasuk karya-karya manuskrip dari mazhab hukum Islam Sunni dan Shi'i.[14]

Abou El Fadl benar-benar belajar banyak dari guru-guru dan literatur fikih yang tidak bersifat otoriter. Pengalamannya tersebut ia tuturkan sebagai berikut :

> "Mereka tidak berpegang pada kata-kata keras, slogan dan retorika, karena itu mereka tidak begitu mudah dikenal. Tetapi para fuqaha ini betul-betul membaca banyak buku, mereka betul-betul menggunakan naskah-naskah, mereka benar-benar mencerminkan tradisi toleran dalam Islam,

---

13. Ibid., 451 – 452.
14. Teresa Watanabe, "Battling ....".

yang mengakui keberagaman.Mereka selalu berbicara "menurut pendapat ini-ini-ini' dan 'menurut pendapat saya,' dan pada penutup pembicaraan selalu mengatakan '*wallahu a'lam*' - hanya Tuhanlah yang paling tahu."[15]

Semangat Abou El Fadl untuk menggali khazanah peradaban fikih terus bertahan hingga sekarang. Hal tersebut dilakukan dengan terus mengkaji literatur Islam klasik yang umumnya masih terawat rapi dalam bentuk manuskrip di perpustakaan-perpustakaan Turki dan Mesir. Ketika di Mesir, misalnya, Abou El Fadl mengalokasikan waktu empat jam sehari setiap selesai sekolah, setiap akhir pekan dan musim panas untuk belajar khazanah keilmuan klasik, di antaranya di bawah bimbingan Muḥ ammad al-Ghazālī, tokoh revivalisme modern.[16] Wawasannya tentang khazanah fikih, ia turunkan kepada para mahasiswa dan calon ahli hukum Barat lewat kuliah-kuliahnya di Fakultas Hukum Universitas California Los Angeles.

B. *Cultural Encounter* Abou El Fadl dengan Tradisi Sosial-Intelektual Amerika

Sebelum menetap di Barat, Abou El Fadl sempat menimba ilmu di Mesir.Tidak sebagaimana di Kuwait, di Mesir Abou El Fadl mulai merasakan adanya iklim akademis yang kondusif dan keterbukaan intelektual. Menurutnya, sistem kekuasaan yang represif dan otoriter, tidak akan pernah melahirkan kemajuan berpikir dan pencerahan intelektual terhadap masyarakatnya. Kebebasaan intelektual sebagaimana ia peroleh di Mesir, semakin dirasakan ketika ia hijrah ke Amerika. Di Amerika ia diperkenalkan dengan metode pembelajaran yang berbeda yang

15. Kisah Profesor Agama Islam di Amerika dalamhttp://www.voanews.com/indonesian/archive /2002-08/a-2002-08-01-11-1.cfm?moddate=2002-08-01 (Akses, 19 Oktober 2009).
16. Teresa Watanabe, "Battling ….".

didasarkan pada pemikiran kritis dari pada sekedar "menghafal" sebagaimana pengalaman sebelumnya. Di Negara inilah Abou El Fadl banyak menimba ilmu dan beraktivitas sekaligus menerapkan keahliannya.

Riwayat akademis Abou El Fadl di Amerika dimulai dari Yale University pada tahun 1982 dalam bidang ilmu politik, dengan kemampuan bahasa Inggris yang masih sangat lemah kala itu. Akan tetapi, empat tahun kemudian ia bisa meraih *magna cum laude* (lulus dengan pringkat sangat memuaskan pada level Universitas dan diploma). Karenanya ia memperoleh penghargaan sebagai mahasiswa berbakat. Pada tahun 1986, kemudian ia melanjutkan studi hukum ke University of Pennsylvania Law School untuk memperoleh gelar *Jurist Doctor* (J.D.)[17] hingga tahun 1989. Setelah itu, Abou El Fadl melanjutkan studi ke Princeton University, dan pada tahun 1998 ia bisa menyelesaikan program doktornya dalam bidang pemikiran hukum Islam dengan gelar *Doctor of Philosophy*. Di Princeton ini Abou El Fadl mendapatkan nilai kumulatif yang cukup memuaskan dan memenangkan disertasi terbaik dengan karya akhirnya"*Rebellion and Violence in Islamic Law*". Pada saat yang bersamaan Abou El Fadl menempuh studi hukum di UCLA (University of California Los Angeles).[18]

Pada tahun 1989, setelah menyelesaikan studinya di University of pennsylvania, ia bekerja pada Pengadilan Tinggi Arizona (*Arizona Supreme Court*) menangani persoalan hukum keimigrasian dan komersial (*Commercial and Immigration*

---

17. Gelar doktor profesioanl di Amerika Serikat diberikan dalam kaitan dengan profesi tertentu di Amerika, misalnya ilmu hukum (*Jurist Doctor, J.D.)* atau kedokteran *(Medical Doctor)*. Lihat http://id.wikipedia.org/wiki/DoktorAmerika_Serikat (Akses, 6 Agustus 2010).
18. Lihat riwayat pendidikan Abou El Fadl dalam, antara lain, Noha El-Hennawi, "Khaled Abou El Fadl", Teresa Watanabe, "Battling ...." .

Law). Sejak saat itu ia dinaturalisasikan menjadi warga negara Amerika. Abou El Fadl juga pernah mengajar hukum Islam di University of Texas. Pada saat itulah, Irene Bierman, Kepala Pusat Kajian Wilayah Timur Tengah UCLA (UCLA's Center for Near Eastern Studies) melihat kemampuannya dan pada tahun 1998 mengusulkannya menjadi pengurus baru dalam bidang hukum Islam. Aktivitasnya di UCLA mengantarkannya pada puncak karir, menjadi profesor hukum Islam di UCLA (University of California Los Angeles) School of Law. Selain itu ia adalah *American lawyer*, Dewan Pengurus *Human Right Watch*, dan ditunjuk Presiden Bush sebagai anggota komisi *International Religious Freedom (US Commission on International Relegious freedom)*.[19] Di sela-sela kesibukannya, Abou El Fadl menyempatkan dirinya memberikan fatwa-fatwa terkait isu-isu hukum Islam dan HAM.[20]

Penguasaan Abou El Fadl terhadap tradisi keilmuan klasik sebagaimana ia peroleh di Kuwait dan Mesir, dan perjumpaannya pada tradisi intelektual Amerika, menghantarkannya menjadi penulis, pemikir, dan praktisi hukum yang prolific.Bierman menyatakan, misalnya, bahwa kemampuan Abou El Fadl masih terhitung jarang, yakni kemampuannya mengkombinasikan antara tradisi intelektual Barat dan tradisi intelektual Islam, serta pengalaman sebagai praktisi hukum dan pengetahuan kesarjanaan dalam bidang hukum.Tradisi Amerika dalam hal

---

19. Abou El Fadl adalah satu-satunya muslim yang terpilih menjadi anggota komisi *International Religious Freedom.* Selama 2 tahun (2003 – 2005) Abou El Fadl menjadi anggota komisi tersebut, akan tetapi sebagaimana penuturannya, ia merasa "tidak berguna", karena mayoritas anggota komisi adalah penganut agama Kristen dan Yahudi yang fanatik. Lihat Noha El-Hennawy, "Khaled Abou El Fadl El Fadl".
20. Fatwa-fatwa Abou El Fadl secara *on line* bisa dilihat di http://www.scholarofthehouse.org/oninma.html, (Akses, 31 Desember 2007).

ini – terlepas dari pasang surut hubungan Islam dan Kristen Amerika – memberikan ruang berekspresi secara longgar bagi sarjana yang menekuni keilmuan Islam, sebagaimana Abou El Fadl. Hal ini tidak terlepas dari budaya Amerika dalam mempersepsi agama.

Berbeda dengan umumnya penilaian terhadap Amerika yang sekuler-materialistik, bangsa Amerika sendiri menganggap dirinya sebagai bangsa yang paling religius dengan multi agama di dalamnya. Prinsip-prinsip "*in God we trust*" dan "*one nation under God*" begitu populer di Amerika. Agama merupakan faktor penting dalam masyarakat Amerika, dan untuk memahami Amerika diperlukan pemahaman tentang nuansa keagamaan di sana.[21]Pemisahan agama dan negara menurut mereka justru menunjukkan besarnya peranan agama dalam perkembangan budaya bangsa.[22] Pemisahan secara metaphoris antara agama (gereja) dengan negara berakar pada usaha untuk memproteksi agama dari negara, dan bukan sebaliknya.[23] Hal ini dikuatkan dengan pernyataan Hillel Fradkin, bahwa Amerika tidak pernah melihat demokrasi dan agama sebagai *mutually exclusive* sebagaimana dalam sejarah Eropa.[24] Dalam konteks "tujuan

---

21. Menurut Riset yang dilakukan Tahun 2004 oleh *The national Opinion Research Center, University of Chicago,* komposisi masyarakat Amerika terdiri dari: 52% protestan turun dari 63% pada tahun 1993, 25% Katholik Roma, kurang dari 2% Yahudi dan sisanya 21% beragama Islam, Budha, Hindu dan lainnya. Lihat Jacob Neusner (ed.), *World Religions in America* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2009), 1.
22. Alwi Shihab, *Membedah Islam di Barat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004), 21.
23. Miriam Theresa Winter, "Witnessing to the Spirit: Reflections on an Emerging American Spirituality", dalam Ian Markham dan Ibrahim M. Abū Rabi', *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences* (Oxford: Oneworld, 2002), 116.
24. Lihat, Hillel Fradkin, "America in Islam", *Public Interest*, (Spring, 2004), 52.

nasional", relasi agama dan negara diungkapkan oleh Paul G. Kauper dengan "*cooperative separation*" (kerja sama dalam keterpisahan).[25]

Kebebasan beragama (*freedom for religion*) yang dijamin secara konstitusional, menjadikan Amerika sebagai tempat tumbuh suburnya kelompok-kelompok keagamaan. Aneka ragam agama ada di Amerika. Tahun 1994, J. Gordon Melton, editor *Encyclopedia of American Religion* mencatat lebih 1000 kelompok keagamaan ada di Amerika dan ini menjadikan Amerika menjadi satu-satunya mikrokosmos agama-agama dunia.[26] Konsekuensi tak diinginkan dari *freedom for religion* adalah *freedom from religion* berikut ekspresinya di wilayah publik. Akan tetapi konsekuensi ini tidak begitu dikhawatirkan oleh masyarakat Amerika, mengingat akar tradisi dan kesejarahan Amerika yang begitu lekat dengan agama.[27] Yang berkembang di Amerika adalah apa yang disebut dengan *civil religion* (agama sipil). *Civil religion* adalah keyakinan, simbol, ritual dan institusi yang memberikan legitimasi terhadap sistem sosial, meneguhkan solidaritas sosial dan memobilisasi komunitas untuk merengkuh tujuan politis bersama. Sikap patriotik kebangsaan yang bersenyawa dengan spirit keagamaan mewujud dalam budaya bersama. Ini ditunjukkan oleh prinsip dan semboyan-semboyan sebagaimana ditunjukkan di atas, dan juga budaya *thanksgiving.* Setelah peristiwa 11 September, menurut penuturan Miriam, bendera Amerika berkibar di mana-mana disertai dengan frase "God bless America".[28]

---

25. Allwi Shihab, *Membedah Islam di Barat: Menepis Tudingan, Meluruskan Kesalahpahaman* (Jakarta: Gramedia, 2004), 21, 23.
26. Ibid.
27. Miriam Theresa Winter, "Witnessing ...", 116.
28. Ibid.

Kondisi sosial budaya – selain tentu faktor ekonomi – sebagaimana disinggung di atas berkontribusi terhadap imigran asing, tak terkecuali imigran muslim. Muqtedar Khan menyatakan bahwa menurut banyak orang, Amerika Serikat adalah tempat tinggal terbaik di atas planet ini dan karenanya jutaan orang dari berbagai penjuru dunia Islam mengharapkan mendapatkan visa untuk bisa masuk ke Amerika, bahkan setelah peristiwa 11 September, dalam rangka mendapatkan masa depan yang lebih baik. Amerika dan bukan satu dari lima puluh lima negara muslim, merupakan pilihan pertama umat Islam untuk berpindah secara permanen.[29]

Iklim demokrasi dengan kebebasan politik dan agama sebagaimana digambarkan di atas, memungkinkan Abou El Fadl mengekspresikan intelektualitasnya secara bebas. Dukungan perguruan-perguruan tinggi ternama, masyarakat yang terbuka, dan kebebasan dalam mengkomunikasikan gagasan dalam berbagai forum dan media semuanya bisa dinikmati oleh Abou El Fadl. Menurut Abou El Fadl, kebanyakan muslim telah familiar dengan praktek demokrasi, akan tetapi mereka masih kurang

---

29. Muqtedar Khan, *hadiah Amerika: Tradisi Baru Pemikiran Islam,* dalam dalam http://www.commongroundnews.org/article.php?id=20839&lan =ba&sid=1&sp=1&isNew=0 (Akses, 20 Oktober 2009). Imigran Arab dalam jumlah yang signifikan menuju Amerika sejak tahun 1920-an. Dan sampai sekarang ini jumlah muslim Amerika, menurut catatan Fradkin (2004), mencapai kisaran dua sampai tiga juta jiwa. Sebagian bahkan menyatakan, walau agak meragukan, kisaran enam sampai delapan juta jiwa.Mereka datang dari berbagai Negara dengan variasi etnik dan bahasa ibu. Mereka membentuk satu komunitas muslim yang unik yang tidak ada padanannya. Komposisi terbesar datang dari Asia Selatan, 35 – 40 % dari populasi muslim Amerika, kedua terbesar adalah muslim Afrika-Amerika, 30 %, ketiga muslim Arab, 25 %, dan sisanya 5 – 10 % datang dari Afrika, Turki, Asia Tengah dan Eropa. Lihat, Hillel Fradkin, "America in Islam", *Public Interest*, (Spring, 2004), 46.

dalam hal pengalaman ethos demokrasi, the habit of mind and heart yang memungkinkan suksenya demokrasi. Pemeliharaan terhadap ethos tersebut, menurut Abou El Fadl, tiada tempat yang lebih baik selain Amerika.[30] Karena iklim intelektual yang demikian, Amerika telah banyak membesarkan pemikir-pemikir muslim, di antaranya; Sayyid Hossein Nasr, Fazlurrahman, Ismail Faruqi, Taha al-Alwani, Abdullah al-Naim, Sherman Jackson, Amina Wadud, Louay Safi, Akber Ahmad dan yang lainnya, termasuk Abou El Fadl sendiri. Terlepas dari kebijakan luar negeri Amerika yang sering kali mengundang perdebatan, kontribusi Amerika bagi perkembangan pemikiran keislaman pantas mendapatkan apresiasi.[31]

Pemikir-pemikir progresif di atas, disebut oleh Saeed sebagai '*participant muslims*' di Barat yang berada di garda depan munculnya 'tradisi Barat Islam'.Tradisi ini secara potensial merupakan perkembangan terpenting dalam pemikiran Islam modern. Kerja-kerja intelektual dan energi kreatif dicurahkan untuk merumuskan visi Islam yang kompetibel dengan perubahan dan perkembangan yang terjadi dalam semua bidang di Barat; politik, sosial, ekonomi, tekhnologi dan filsafat. Saeed dalam hal ini membahasakannya dengan "*adjusting traditional Islamic norms to Western contexts*' (menyesuaikan norma Islam tradisional dengan konteks Barat).[32] Isu intelektual yang berkembang di kalangan komunitas muslim di Barat kemudian adalah demokrasi, hak asasi manusia, kesetaraan gender, hukum sekular, kebebasan berekspresi dan beragama serta persamaan di muka hukum. Tidak adanya preseden sejarah dan

30. Ibid., 53.
31. Ibid.
32. Sebagaimana dikutip oleh Imam Mawardi dalam "Fiqh al-Aqalliyyat: Rekonsiderasi Maqāṣid al-Sharī'ah tentang pemberlakuan Hukum Islam Bagi Masyarakat Minoritas Muslim" Ringkasan Disertasi (Surabaya: Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2009), 1.

metodologi yang bersifat clear cut, kelompok intelektual Islam di Barat mengembangkan perangkat metodologis dan prinsip-prinsip yang bisa memberikan fondasi intelektual bagi segenap isu yang berkembang. Karenanya, epistemologi yang dikembangkan oleh kelompok progresif Muslim di Barat pada dasarnya adalah fusi Islam dengan lingkungan sosial budaya Barat dan nilai-nilai demokrasi Barat-sekular-liberal. Hal ini paling tidak mulai terlihat sejak tahun 1990 yang dilakukan oleh Sarjana-Sarjana Islam Barat semisal Tariq Ramadan (Switzerland), Bassam Tibi (Jerman) dan Muqtadir Khan (United State). Dalam perkembangannya muncul kemudian apa yang disebut dengan fiqh al-aqalliyyāt, yakni fikih yang lebih disesuaikan dengan kebutuhan minoritas muslim dengan menyandarkan diri pada kemaslahatan dan nilai-nilai yang bersifat universal.

Gambaran di atas, ternyata tidak menutup kemungkinan adanya sebagian muslim Amerika yang bersifat puritan dalam mempersepsi agama. Komposisi besar muslim Amerika yang secara ekonomi sejahtera dengan pekerjaan serta profesi insinyur, kesehatan, pendidikan dan management bisnis dengan basis kesarjanaan umum[33]-para imigran kebanyakan bermotifkan ekonomi - secara potensial mudah dimasuki doktrin keagamaan yang puritan.[34] Tidak adanya institusi pendidikan tinggi muslim

---

33. Lihat, Hillel Fradkin, "America in Islam", 47. Studi Muslim Amerika, khususnya imigran Teluk, yang lebih banyak didominasi oleh *hard sciences* dan administrasi bisnis dengan pemahaman keagamaan yang minim turut menyumbangkan semangat puritanisme. Karena umumnya *hard sciences* bersifat *value free* atau*criticism-free subject.* Ini berbeda dengan bidang-bidang studi politik, sejarah dan filsafat. Lihat Ibrahim M. Abū Rabi', " A Post September 11: Critical Assesment of Modern Islamic History", dalam Ian markham dan Ibrahim M. Abū Rabi', *11 September*, 36.
34. Survey Pew research Center yang sampai saat ini dianggap valid menyatakan bahwa 92 % muslim Amerika mempercayai bahwa al-Qur'an adalah firman Tuhan dan 50 % dari mereka berkeyakinan bahwa ayat-ayat al-Qur'an

yang bagus, bidang studi keislaman tidak banyak diminati bahkan dianggap sebagai bagian dari model pendidikan sekular, ikut memberikan kontribusi munculnya puritanisme keagamaan. Selain itu, di tengah dunia yang berbeda, puritanisme menawarkan kemudahan dan kesederhanaan dalam beragama serta identitas keislaman. Hal ini paling tidak dibuktikan oleh pengalaman Abou El Fadl sendiri tentang seorang pemain bola basket muslim Amerika yang menolak untuk berdiri di saat lagu kebangsaan Amerika dinyanyikan. Sikap tersebut kemudian dikuatkan oleh fatwa organisasi muslim Amerika (SAS) yang berhaluan puritan.[35] Termasuk juga standar ganda dan moralitas yang terbelah dari sebagian muslim Amerika dalam aktivitas mereka. Dalam aktivitas kerja atau perkuliahan, misalnya, seorang muslim dapat berbicara dan berinteraksi dengan wanita nonmuslim, akan tetapi dalam aktivitas peribadatan, wanita disudutkan di balik tirai.

Itu semua menurut Abou El Fadl merupakan sebagian dari contoh persepsi puritanisme keagamaan sebagian muslim Amerika. Pada dekade 1990-an, puritanisme telah menguasai berbagai kawasan dunia muslim, termasuk di antaranya merebak di kalangan muslim Amerika.[36]Menurut Abou El Fadl dan yang lainnya, Puritanisme mempunyai ikatan yang kuat dengan Saudi Arabi dan paham ini disebarkan ke seluruh penjuru dunia, termasuk Amerika.Paham ini hendak menghapuskan madhab

---

harus dimaknai secara literal/harfiyah. Walaupun kesimpulan lain secara kontradiktif menyatakan bahwa 33 % dari mereka berpendapat bahwa hanya ada satu jalan dalam menafsirkan ajaran Islam, sementara 60 % lainnya berpendapat ada banyak cara untuk menafsirkan ajaran Islam. Lihat, Imam Mawardi dalam "Fiqh al-Aqalliyyāt …", 8. Riset tersebut paling tidak memberikan gambaran bahwa mayoritas muslim Amerika mempunyai wawasan keagamaan tradisional selaras dengan *background* pendidikan yang berada pada wilayah *hard sciences.*

35. Fatwa SAS, lihat Abou El Fadl, *Melawan Tentara …,* 167.
36. Ibid., 27.

fikih klasik, khususnya di Amerika yang minus sarjana fikih/ yuris dan penjaga tradisi. Dalam kondisi demikian, para juru bicara Islam baru – kelompok puritan – dengan memanfaatkan beberapa media (internet, radio, tv, tekhnologi recording, media-media tulis) dalam satu sisi seakan tampil memperkuat diskursus keislaman dan mengembangkan peran dan mainstream audien untuk Islam. akan tetapi di sisi yang lain, apa yang mereka lakukan merupakan upaya standardisasi dan penyederhanan diskursus keislaman dan memperlemah pluralisme. Ini sebagaimana dinyatakan oleh Muḥammad Khalid Mas'ud bahwa kelompok puritan Amerika, pada dasarnya mengetahui kompleksitas pemikiran fikih, mereka mempunyai kebebasan untuk memilih tradisi secara eklektik dan menjustifikasinya dengan al-Qur'an dan Hadis. Karena justifikasinya ini, mereka memperoleh popularitas.Akan tetapi menurut Mas'ud, karena interpretasi mereka tercerabut dari akar tradisi, pengaruh mereka hanya bersifat parsial dan permukaan. Oleh karena itu, kelompok intelektual baru ini menurut Mas'ud, memaksa dan menuntut untuk mencari penyelesaian persoalan secara dramatik dan ekstrim.[37]

Teknologi modern telah memunculkan otoritas juru bicara keislaman baru, yang sayangnya tidak banyak menguasai tradisi keislaman klasik, dan cenderung mempergunakan metode pengambilan keputusan yang keras. Mereka lebih merasa puas dengan menyandarkan diri pada pembacaan yang bersifat literal terhadap teks-teks keagamaan, dan memusuhi ijtihad sebagai sarana untuk melakukan adaptasi secara fleksibel dengan konteks Amerika, dan revitalisasi fikih dan kebudayaan Islam.

37. Sebagaimana dinyatakan Karen Isaksen Leonard dalam, *Muslim in the United States: the States of Research* (New York: Russel sage Foundation, 2003), 91.

Perlu dicatat, menurut Leonard, mistisisme/tasawuf di Amerika telah dipojokkan perannya oleh para imigran puritan sejak tahun 1965.Para professional telah sangat dipengaruhi oleh model-model keberagamaan kelompok puritan, yakni Kelompok Wahabi yang datang dari Timur Tengah dan Deobandis (aliran teologi di India Utara) Asia Selatan.[38]

Hal di atas masih ditambah dengan problem umat Islam sebagai minoritas di Amerika. Menurut Akbar S. Ahmed, umumnya minoritas muslim menghadapi problematika-problematika serius, ketika mereka harus hidup di negara nonmuslim. Problematika tersebut bisa bersumber dari faktor sejarah dan politik, serta pencitraan oleh media terhadap muslim sebagai kelompok yang menghalalkan kekerasan, anarki dan intoleran. Sebagai akibatnya, minoritas muslim menghadapi perlakuan-perlakuan yang diskriminatif dari mayoritas. Selain itu mereka harus menghadapi problem kultural, tatkala harus bergumul dengan mayoritas dalam menjalani kehidupan sosial. Problem ini semakin akut tatkala sebagian muslim begitu mempertahankan identitas-identitas kemusliman yang bersifat simbolik. Perasaan muslim sebagai "ummah" terkadang juga memancing muslim di Negara lain untuk ikut bersimpati dan berkonfrontasi yang memicu pada situasi geo-politik yang panas. Respon terhadap persoalan tersebut bagi kelompok puritan, hanya berkisar pada opsi hijrah atau jihad.[39]

Sementara bagi kelompok moderat – dalam batas yang bisa ditoleransi - perjuangan lebih banyak diarahkan pada ijtihad, yakni bagaimana mendamaikan Islam dengan konteks sosial-budaya setempat. Selain itu perjuangan secara diplomatis dalam

38. Ibid., 21.
39. Akbar S. Ahmed, "Muslim as Minorities" dalam http://muslim-canada.org/livingislam4.html, (Akses, 8 Agustus 2009).

rangka memperkenalkan Islam yang sebenarnya, merupakan usaha lain dalam rangka meluruskan pencitraan yang merugikan umat Islam. Abou El Fadl yang mensosialisasikan moderasi Islam, adalah representasi dari semua ini.

C. Karya-Karya Abou El Fadl

Iklim yang kondusif serta etos keilmuan yang kuat pada diri Abou El Fadl, menghantarkannya pada produktivitas pemikiran, termasuk di antaranya diwujudkan dalam bentuk tulisan. Berdasar pengalaman pribadinya terhadap paham dan gerakan puritanisme dan khususnya peristiwa 11 September, Abou El Fadl banyak menelorkan tulisan bersubtansikan perlawanan terhadap radikalisme keagamaan dan paham keagamaan yang puritan dengan kisaran tema-tema tentang terorisme, jihad, otoritas, pluralisme, toleransi, HAM dan demokrasi, dengan berpijak pada perspektif fikih. Dengan *counter-jihad*-nya terhadap puritanisme, Abou El Fadl hendak menepis dan meluruskan image Islam sebagai agama kekerasan yang bersifat ekslusif di mata masyarakat Amerika dan internasional. Hal tersebut dilakukan dengan mengangkat tradisi dan otoritas keilmuan klasik yang dikuasainya dengan sentuhan-sentuhan pengetahuan dan metodologi keilmuan kontemporer. Dalam tulisan-tulisannya, Abou El Fadl menggunakan pendekatan terhadap Islam dari perspektif moralitas. Ia menulis secara ekstensif tema-tema moralitas dan humanitas dan menjadikan keindahan (*beauty*) sebagai nilai moral. Islam menurutnya adalah ajaran yang indah dan penuh moral sebagaimana Tuhan dalam Islam yang dipersepsikan sebagai Yang Indah (*jamāl*).

Dalam tulisan-tulisannya, Abou El Fadl juga piawai menguraikan nilai-nilai Islam klasik dalam konteks modern. Tulisan-tulisan dan gagasan-gagasan Abou El Fadl yang kritis dan membongkar otoritarianisme tafsir keagamaan membuat

kebanyakan Ayatullah, Shaikh dan para pengikutnya "gerah" dan menganggapnya sebagai koruptor dari Amerika paling berbahaya terhadap Islam. Tidak heran bila buku-bukunya dilarang masuk Saudi Arabia, sebagaimana Mesir juga menolak aplikasi visanya.[40] Apa yang dilakukan sebenarnya hanyalah sebentuk keprihatinan terhadap tradisi keilmuan Islam, utamanya fikih, yang tercerabut dari ruh tradisi era formatif dan keemasan Islam dan menjauh dari dimensi moralitas.

40. Teresa Watanabe, "Battling ...".

Karya-karya Abou El Fadl diwujudkan dalam bentuk buku[41] dan artikel-artikel[42] yang tersebar dalam berbagai jurnal ilmiah

41. Buku-buku Abou El Fadl meliputi :
   1) *Rebellion and Violence in Islamic Law* (Cambridge University Press, 2001). Ini adalah buku seri disertasi Abou El Fadl yang berjudul *The Islamic Law of Rebellion: The Rise and Development of the Juristic Discourse on Insurrection, Insurgency and Brigandage* (Princeton University, 1999).
   2) *The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses: A Contemporary Case Study,* (Washington, D.C.: Al-Saadawi Publishers, 2002).
   3) *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Aunthoritarian in Islamic Discourses* (UPA/Rowman and Littlefield, 2001). Buku ini telah diterjemahkan oleh Kurniawan Abdullah dengan judul, *Melawan "Tentara Tuhan": Yang Berwenang dan yang Sewenang-Wenang dalam Wacana Islam* (Jakarta: Serambi, 2003).
   4) *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*(Oneworld Press, Oxford, 2003). Sebagaimana penuturan Abou El Fadl, buku ini merupakan pengembangan lebih lanjut dari *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Aunthoritarian in Islamic Discoursees* atas saran dari Ebrahim Moosa dan Oneworld Press of Oxford. Buku ini juga telah diterjemahkan oleh R. Cecep Lukman Yasin dengan judul *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: Serambi, 2004).
   5) *The Place of Tolerance in Islam* (Beacon Press, 2002). Penerbit Arasy dengan penterjemah Heru Prasetia mengalihbahasakan karya ini dengan judul *Cita dan Fakta Toleransi Islam: Puritanisme Versus Pluralisme* (Bandung: Arasy, 2003).
   6) *Conference of the Books: The Search for Beauty in Islam* (University Press of Amerika/Rowman and Littlefield, 2001). Edisi terjemahannya berjudul, *Musyawarah Buku: Menyusuri Keindahan Islam dari Kitab ke Kitab,* Penerjemah: Abdullah Ali(Jakarta: Serambi, 2002)
   7) *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton University Press, 2004);
   8) *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremist* (San Francisco: Harper Collins Publisher, 2005). Buku ini diterjemahkan oleh Helmi Mostafa dengan judul *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan* (Jakarta: Serambi, 2006).

42. Artikel Abou El Fadl berkisar 50-an judul. Sebagian besar temanya berkisar tentang persoalan fikih siyasah; demokrasi, HAM, moralitas, jihad dan yang lainnya. Lihat Bibliography Abou El Fadl dalam http://www.scholarofthe-house.org. Situs ini didedikasikan untuk Abou El Fadl oleh para Mahasiswa

internasional. Beberapa buku-bukunya telah diterjemahkan ke dalam beberapa bahasa; Arab, Persia, Perancis, Ethiopia, Rusia, Jepang dan Indonesia. Pada tahun 2007, bukunya The Great Theft: *Wrestling Islam from the Extremist*, terpilih menjadi salah satu dari 100 buku terbaik tahunan.43 Buku ini dinilai telah berhasil memetakan pemikiran dan ideologi umat Islam kontemporer[44] yang menurutnya terpilah menjadi puritan dan moderat. Abou El Fadl menyatakan bahwa sedang terjadi perang untuk memperebutkan siapa yang layak untuk berbicara atas nama Islam. Perang tersebut menurutnya dimenangkan oleh kelompok puritan, karena dengan militansinya, mereka telah banyak mempengaruhi dan menyedot perhatian banyak kalangan. Oleh sebab itulah, Abou El Fadl mengajak untuk melakukan *counter-jihad* terhadap mereka dengan menghidupkan ruh moderasi Islam. Buku ini diawali dengan keyakinan Abou El Fadl bahwa fikih adalah keilmuan yang bersifat kompleks, dan karenanya perlu dihindarkan upaya-upaya simplikasi dan generalisasi terhadap keilmuan ini. Fikih menurutnya tidak saja disiplin tekhnis dari praktek interpretatif yang kompleks, akan tetapi juga berkaitan dengan metodologi analisis sosial dan tekstual yang *sophisticated* (tidak sederhana).[45] Simplikasi dan generalisasi terhadap fikih bermuara pada model-model keberagamaan yang rigid, dan dari sisi the others, menimbulkan

---

dan simpatisannya. Dari situs ini beberapa artikel Abou El Fadl secara *free* juga bisa *download.*

43. Lihat, "Lecture with Prof. Khaled Abou El Fadl", dalam http://www.msvnijmegen.nl/site/ ne/activiteiten/2008-2009/lecture-with-prof.-khaled-abou-el fadl.html (Akses, 5 Mei 2010).

44. Ahmad Syafi'I Ma'arif, "Abou El Fadl tentang Peta Umat", dalam http://www.cmm.or.id/cmm-ind_more.php?id=A3363_0_3_0_M (Akses, 4 Mei 2010).

45. Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (New York: Harpercollins Publisher, 2005), 39.

mis-konsepsi terhadap Islam sebagaimana terpotret dalam media-media Barat.

Buku di atas terpilah menjadi dua bagian. Pertama, Abou El Fadl memberikan penjelasan panjang lebar tentang sejarah kemunculan ideologi puritanisme. Ideologi puritanisme kontemporer muncul dengan latar belakang yang kompleks. Salah satunya yang menurutnya cukup signifikan, adalah adanya disintegrasi otoritas dalam Islam. Kevakuman otoritas legitimet-tradisional yang selama ini memelihara tradisi mendorong munculnya individu-individu yang dis-ilutif (keyakinan yang keliru), dan tidak qualified untuk berbicara dan bertindak atas nama Tuhan, dengan mempropagandakan doktrin-doktrin keagamaan yang secara fundamental inkonsisten dengan akhlak (moralitas) dan basis keyakinan Islam. Pada bagian kedua bukunya ini, Abou El Fadl mencoba melakukan pemetaan terhadap kelompok Moderat dan Puritan. Bagian ini diawali dengan penjelasan tentang hal-hal yang disepakati oleh semua umat Islam, yakni lima pilar Islam atau hal-hal lain yang disepakati. Intinya bahwa ada keyakinan bersama antara kelompok Moderat dan Puritan, akan tetapi mereka berbeda dalam mendekati, menghayati atau menjalankannya. Keyakinan bersama tentang perintah *al-amr bi al-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar* misalnya, selalu mengundang kontroversi sengit karena intervensi ideologi dan politik serta pandangan dunia (*world view*) yang berbeda. Dilanjutkan dengan bahasan tentang isu-isu yang diperselisihkan antara kelompok Moderat dan Puritan. Ini diawali dengan persoalan yang sangat mendasar yang menjadi basis perbedaan *fiqhiyah* antara dua kelompok tersebut, yakni berkaitan dengan pandangan dan persepsi teologis, soal Tuhan dan tujuan penciptaan. Berikutnya tentang hakikat hukum dan moralitas, pendekatan terhadap sejarah dan modernitas, demokrasi dan

pemakaian kekerasan, dan orientasi da'wahnya lebih ditujukan pada masyarakat urban untuk mengatasi kemunduran umat Islam. Akan tetapi benih-benih agresifitas sudah mulai terlihat, dan al-Bannā kelihatannya masih menahan diri ketika pengaruh organisasinya belum diterima secara luas.[99]

Hal yang mirip dilakukan oleh al-Mawdūdī. Al-Mawdūdī juga menekankan arti pentingnya penyatuan Islam dan politik, dan semangat perlawanan terhadap budaya dan pemikiran Barat. Bahkan al-Mawdūdī bertindak lebih jauh dari ikhwān al-Muslimīn, yakni penokannya terhadap ide kelompok modernis tentang penyelarasan "sharī'ah" dengan konteks modern melalui ijtihad. Untuk memelihara eksistensi sharī'ah, al-Mawdūdī menilai penting hadirnya kekuasaan politik dan negara Islam. Ini sebagaimana pendapanya bahwa umat Islam India harus mendirikan negara Islam sebagai negara mereka sendiri yang terpisah dengan dari India. Dan untuk mewujudkan semua ini, sebagaimana al-Bannā, al-Mawdūdī mendirikan organisasi Jamā'at al-Islām. Berbeda dengan ikhwān al-Muslimīn yang merupakan organisasi massa, Jamā'at al-Islām adalah organisasi kelompok elit yang anggotanya harus mempunyai dedikasi untuk berjihad melawan kekufuran dan semua bentuk amoralitas.[100]

Quṭb dari Mesir yang pada akhirnya juga bergabung dengan ikhwān al-Muslimīn, juga memandang penting aplikasi jihad yang bersifat fisik. Ia berpendapat bahwa perdamaian dunia (world peace) mengandaikan aplikasi jihad, termasuk dalam bentuk qitāl. Hal ini menurut Tibi merupakan re-invensi konsep Islam klasik tentang perdamaian, kemudian dikolaborasikan dengan doktrin

---

99. Antony Black, *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Nabi hingga Masa Kini,* terj. Abdullah Ali dan Mariana Ariestyawati (Jakarta: Serambi, 2006), 573-574.

100. Ibid., 574-577.

HAM, interaksi dengan nonmuslim dan konsep keselamatan, jihad, perang dan terorisme, dan terakhir tentang hakikat dan peran perempuan.

Sebagian menilai buku Abou El Fadl ini belum menawarkan solusi yang spesifik terkait dengan puritanisme.[46] Terlepas dari benar tidaknya penilaian ini, Abou El Fadl telah mengangkat isu aktual secara baik, dan melengkapi literatur dalam bidang fikih dengan model dan pendekatan yang berbeda dari yang lain.

Buku Abou El Fadl yang lain adalah *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women.* Buku ini lebih tepat disebut sebagai hermeneutika hukum Islam (*Islamic legal hermeneutic*), disiplin keilmuan yang sering kali dicurigai dalam kajian fikih karena sifatnya yang kritis terhadap teks. Buku yang merupakan pengembangan dari buku Abou El Fadl sebelumnya, *And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Aunthoritarian in Islamic Discourses*, berbicara tentang konsep otoritas dalam bingkai fikih, sebagai lawan dari konsep autoritarian. Sebagaimana penuturannya, buku ini mengeksplorasi tentang ide bagaimana berbicara untuk Tuhan tanpa berpretensi menjadi Tuhan, atau tanpa dipersepsikan sebagai Tuhan. Berbicara tentang hukum Tuhan, tandas Abou El Fadl, menuntut adanya keseimbangan yang cukup pelik (*intricate balance*) antara kedaulatan Tuhan, keterlibatan manusia (*human determinacy*) dan moralitas. Sebagian besar buku ini berisi tentang pondasi bagi analisa kritis terhadap praktek hukum di era Modern Islam, yakni konstruksi otoritas dan autoritarian dari perpesktif hermeneutika. Dilanjutkan di dua bab terakhir dengan studi kasus konstruksi autoritarian praktek hukum Islam era modern. Studi kasus ini terkait dengan isu gender, yaitu fatwa-fatwa C.R.L.O. yang dinilai mendegradasikan

46. Anonymous, "Review terhadap The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists" dalam *Publisher Weekly* (22 Agustus 2005), 61.

status dan peran perempuan untuk kepentingan memelihara dominasi dan budaya patriarkhi. Walaupun begitu, Abou El Fadl menolak untuk disebut karyanya sebagai studi gender atau yurisprudensi feminis. Tujuannya adalah mewacanakan *framework* konseptual sebagai *tool of analysis* tradisi fikih yang nota bene-nya adalah teks.

Inti dari buku Abou El Fadl ini adalah bagaimana merumuskan relasi yang berimbang antara pengarang teks (*author*), pembaca teks (*reader*) dan teks itu sendiri. Problem yang menghinggapi fikih era modern menurutnya adalah model pembacaan yang bersifat otoritarian (*authoritarian hermeneutic*), yakni model pembacaan yang bersifat selektif dan subyektif dengan merendahkan integritas pengarang, teks dan pembaca lain, dengan mendaku bahwa pembacaannya yang paling absah. Hermeneutika otoritarian ini ditunjukkan secara gamblang CRLO (*Council for Scientific Reseach and Legal Opinion*), sebuah lembaga fatwa resmi Arab Saudi. Abou El Fadl melihat tafsiran-tafsiran teks yang bias gender dan mendegradasikan peran perempuan di sektor, baik domestik maupun publik.[47] Hermeneutika otoritarian juga terbaca dalam tafsiran-tafsiran mereka terhadap teks berkaitan dengan pluralisme keagamaan. CRLO dalam kasus ini, sebagai pembaca teks, telah mengklaim tafsirannya sebagai kehendak Tuhan. Itu dilakukan tanpa mempertimbangkan metodologi keilmuan yang relevan dan mengabaikan nilai-nilai universal Islam dan tentunya perkembangan sosial budaya. Tafsiran seperti ini bisa disebut sebagai *interpretive despotism* dan telah membatasi *the Will of Divine*.

---

47. Fatwa-fatwa yang dianggap problematik menurut Abou El Fadl adalah tentang pelarangan wanita pergi ke makam suaminya, wanita mengeraskan suara waktu berdo'a, wanita mengendarai atau mengemudikan mobil sendiri, wanita harus selalu didampingi mahramnya dan yang semisalnya.

Buku Abou El Fadl yang lain yang banyak mengundang respon adalah *the Place of Tolerance in Islam*. Spirit dari buku ini tidak berbeda dengan buku-bukunya yang lain, yaitu counter-wacana terhadap ideologi dan gerakan kelompok Puritan. Tulisan ini dilatarbelakangi oleh keprihatinan Abou El Fadl terhadap aksi-aksi kekerasan atas nama Islam, khususnya peristiwa 11 September, yang dilakukan oleh kelompok Puritan. Lebih jauh Abou El Fadl ingin meluruskan asumsi yang berkembang pasca peristiwa tersebut, seperti klaim adanya benturan peradaban antara Islam dan Kristen-Yahudi, dan klaim bahwa nilai-nilai Islam berseberangan dengan nilai-nilai liberalisme, kebebasan, dan pluralisme.[48] Setelah membahas ekstrimisme dalam sejarah Islam, puritanisme dan modernitas, dan teologi intoleran kelompok puritan, Abou El Fadl menunjukkan toleransi dalam Islam. Toleransi Islam digali oleh Abou El Fadl dengan menampilkan nilai-nilai universal al-Qur'an, seperti keadilan, keindahan, dan cinta kasih. Selain komitmen moralitas pembaca teks (al-Qur'an), suatu keharusan menurutnya untuk menganalisa situasi kesejarahan yang mengitari teks karena di dalamnya norma etik al-Qur'an yang spesifik dinegosiasikan.[49] Berdasar inilah, konsep dan aplikasi jihad serta jizyah yang sering mengundang kesan intoleransi Islam, perlu direkonseptualisasikan kembali. Buku ini diakhiri dengan tanggapan-tanggapan baik yang pro maupun yang kontra terhadap ide Abou El Fadl.

Tema-tema artikel Abou El Fadl tidak jauh berbeda dengan buku-bukunya. Bukunya, *Islam and the Challenge of Democracy*[50] disarikan kembali dalam bentuk artikel di Journal UCLA School

---

48. Abou El Fadl, *The Place of Tolerance in Islam,* diedit oleh Joshua Cohen dan Ian Lague (Boston: Beacon Press, 2002), 3, 4.
49. Ibid., 14, 15.
50. Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy* (Princeton University Press, 2004).

of Law.51 Pada intinya, Abou El Fadl ingin menguatkan relasi antara Islam dan demokrasi. Al-Qur'an menurutnya tidak pernah menyatakan secara eksplisit bentuk pemerintahan dalam Islam. Al-Qur'an hanya menyediakan seperangkat nilai-nilai sosial dan politik, seperti keadilan, pemerintahan yang non-otoritarian, interaksi sosial yang penuh kasih dan lainnya.[52] Nilai-nilai tersebut menurutnya hanya mungkin dipayungi oleh sistem demokrasi. Karena itu wajar bila Abou El Fadl tidak sepakat dengan ide pelembagaan fikih dalam konteks kenegaraan. Pertama, negara Islam menurutnya berpotensi untuk bertindak otoriter dengan mengatasnamakan sharī'ah/kehendak Tuhan. Kedua, demokrasi tidak identik dengan sekularisme, konsep yang sebenarnya masih bisa diperdebatkan. Misalnya, sejauh mana sekularisme menghendaki pemisahan antara agama dan negara, dan sejauh mana sekularisme hendak mengeksklusi agama dari domain publik, termasuk agama sebagai sumber hukum.[53] Sementara, demokrasi bagi Abou El Fadl adalah persoalan nilai yang pelaksanaannya tidak akan mendegradasikan Islam autentik.

Artikel Abou El Fadl yang juga cukup penting dalam konteks Islam *vis a vis* kehidupan sosial politik modern adalah "The Human Rights Commitment in Modern Islam". Tujuan dari artikelnya ini adalah untuk mendiskusikan point-point penting dari tensi yang terjadi antara tradisi Islam dan sistem serta nilai HAM *(human right)* dan mencoba untuk mengeksplorasi kemungkinan rekonsiliasi normatif antara dua tradisi moral tersebut.[54] Ini didasari pada keyakinan Abou El Fadl bahwa

51. Abou El Fadl, "Islam and the Challenge of Democracy", *Journal School of Law,* Vo. 1, No. 1 (Summer 2005).
52. Ibid., 6.
53. Ibid., 9.
54. Abou El Fadl, "The Human Rights Comitment in Modern Islam", dalam Runzo, et.al., *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*

Islam adalah agama yang humanistik, dan praktek-praktek kekerasan atas nama jihad sebagaimana peristiwa 11 September adalah bentuk deviasi terhadap ruh dan spirit Islam.[55] Menurut Abou El Fadl respon terhadap hak-hak kemanusian (human right) berkisar pada sikap apologetik dan puritanis. Dominasi dua respon ini menjadikan subyek hak-hak kemanusian dalam Islam tidak berkembang. Untuk merespon secara positif *human right,* diperlukan pemikiran kembali tentang konsep teologi. Yang diperlukan menurut Abou El Fadl bukan *human-centered theology,* akan tetapi memikirkan kembali makna dan implikasi ketuhanan dan merenungkan kembali hakikat hubungan Tuhan dan ciptaan-Nya. Intinya adalah bahwa segala perintah Tuhan pada dasarnya adalah untuk merealisasikan kemaslahatan manusia. Kemaslahatan (*maqāṣid*) ini merupakan titik point untuk menggali relasi agama dan *human rights*.[56] Selain itu, prinsip kasih sayang dan keadilan sesungguhnya merupakan hal yang prinsip dalam wacana dan praktek hukum.[57] Prinsip-prinsip ini seyogyanya digali dari shari'ah dan diaplikasikan dengan melibatkan peran nalar. Di sinilah pentingnya agensi kemanusiaan (*human agent*) dalam setiap tulisan Abou El Fadl. Kedaulatan hukum Tuhan, bagaimanapun, harus diagensikan oleh manusia dan baginya prinsip bahwa agen harus komit dengan moralitas/akhlak dan nilai-nilai *maqāṣid* merupakan keniscayaan.

Dari karya-karya Abou El Fadl, terbaca bahwa ia termasuk kritikus garda depan terhadap puritanisme Islam. Ia mencoba untuk mengembalikan kepercayaan masyarakat internasional

---

(Oxford: One World, 2003), 303.

55. Ibid., 302.
56. Ibid., 314.
57. Ibid., 331.

terhadap akhlak dan moralitas Islam dengan menampilkan nilai-nilai universal al-Qur'an dan menarik garis pemisahnya dari konteks sosial dan kesejarahan. Berdasar inilah pranata-pranata fikih, semisal jihad, hendak dikonseptualisasikan kembali untuk kepentingan masa kini. Sebagian besar tulisan Abou El Fadl bisa dibaca dari sudut ini. Karena karya-karyanya bermunculan dan menjadi populer pasca peristiwa 11 September. Walaupun begitu, beberapa karya Abou El Fadl secara eksplisit membahas fikih jihad. Di antaranya adalah, "*Peaceful Jihad*",[58] "*Holy War Versus Jihad: A Review of James Johnson's The Holy War Idea in the Western & Islamic Traditions,*"[59] "*The Rules of Killing at War: An Inquiry into Classical Sources*",[60] "*Terrorism is at Odds With Islamic Tradition*",[61] "*Islam and the Theology of Power*".[62] Selain itu, Abou El Fadl juga sering diwawancarai terkait dengan persoalan-persoalan Islam, kekerasan dan jihad. Hasil wawancara tersebut kemudian dimuat dalam media-media popular dan internet.[63]

---

58. Abou El Fadl, "Peaceful Jihad", dalam Michael Wolfe (ed.),*Taking Back Islam* (Emmaus, Pa: Rodale Press, 2002). Artikel ini kemudian di-*online*-kan dalam http://www.scholarofthehouse.org/ pjifrbotabai.html (Akses, 7 Juli 2009)
59. Abou El Fadl, "Holy War Versus Jihad: A Review of James Johnson's The Holy War Idea in the Western & Islamic Traditions," *Ethics and International Affairs* 14 (2000). Dimuat juga dalam http://www.cceia.org/resources/journal/14/review_essays/216.html (Akses, 14 Agustus 2009).
60. Abou El Fadl, "The Rules of Killing at War: An Inquiry into Classical Sources",*The Muslim World* 89, No. 2 (1999)
61. Abou El Fadl, "Terrorism is at Odds With Islamic Tradition", Editorial, *Los Angeles Times* (22 August 2001).
62. Abou El Fadl, "Islam and the Theology of Power," *Middle East Report* 221 (Winter 2001)
63. Lihat misalnya wawancara Mother Jones dengan Abou El Fadl tentang bukunya, *Wrestling Islam from Extremists* dalam http://www.motherjones.com/politics/2005/11/great-theft (Akses, 8 Agustus 2009),

D. Pemetaan Pemikiran Abou El Fadl dalam Kancah Pemikiran Fikih Kontemporer

Periode modern menyaksikan munculnya banyak tren pemikiran Islam. Begitu banyaknya variasi tren pemikiran sehingga sulit untuk memetakan secara detail dan komprehensif pemikiran Islam modern. Walaupun begitu, para ahli mencoba melakukan pemetaan secara garis besar dengan didasarkan pada tren kata dan konsep kunci modern.Adalah Abdullah Saeed di antara ahli yang memetakan pemikiran Islam modern. Menurutnya, tren pemikiran Islam dapat dipetakan menjadi:[64]

1. *The Legalist Tradisionalist;* kelompok pemikiran ini mengikuti secara ketat pemikiran Islam pra-modern dalam bingkai madhab-madhab fikih dan teologi tertentu. Reformasi terhadap fikih dan kritisisme terhadap pemikiran tradisional yang telah dikodifikasikan dianggap akan mereduksi autentitas Islam. Solusi bagi segenap persoalan harus dirujukkan pada masa lalu sesuai dengan madhab hukum dan teologi yang dipeganginya. Fenomena ini menurut Saeed telah berlangsung mulai abad 5/7 hingga era modern. Dan pada abad 20 ini, terlihat ada usaha untuk menyatukan madhab-madhab yang ada dengan lebih menampilkan persamaan di antara mereka untuk merepresentasikan Islam ortodok. Walaupun sudah mulai mencair fanatisme madhab, akan tetapi interpretasi dan tafsir keagamaan klasik masih dominan hingga era modern sekarang ini.

---

dialog Novriantoni dan Ramy El-Dardiry dan Abou El Fadl, "Jihad Gone Wrong", dalam http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-651/_nr-7/i.html (Akses, 10 Juni 2010).

64. Lihat, Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (New York: Routledge, 2006), 142 – 154.

2. *The Political Islamist*: Pemikiran kelompok ini mempunyai konsen pada pengembangan aturan sosio-politik Islam dalam komunitas Muslim. Mereka menolak ideologi nasionalisme, sekularisme dan komunisme. Dominasi Barat terhadap Negara-negara muslim diaggap sebagai upaya 'westernasisasi' dan karenanya harus dilawan. Hal ini dilakukan dengan ajakan melakukan reformasi dan perubahan di komunitas muslim dengan menghidupkan kembali nilai dan institusi Islam *vis a vis* nilai dan norma Barat. Mereka menggelorakan semangat pendirian Negara Islam. Sebagian mereka menganut pendekatan revolusioner dengan menghalalkan 'kekerasan/ jihad' melawan pemerintahan yang dinggap tidak islami. Sementara sebagian mengadopsi pendekatan evolusiner dengan penekanan pada pendidikan dan indoktrinisasi terhadap level *grassroots* dan kelompok muda.
3. *The Islamist Extremist*: Menurut Saeed kelompok ini muncul pada akhir abad 20, dan awal abad 21. Kelompok ini termasuk gerakan-gerakan kemerdekaan nasional dan Internasional yang berintikan perlawananan terhadap Amerika dan sekutunya. Paham dan gerakan ini muncul dari perasaan 'ketidakadilan' berskala global terhadap umat muslim. Mereka menggelorakan persaudaraan semua muslim dan ciri menonjol dari kelompok ini adalah pengesahan 'kekerasan, teror' dengan memberikan pemahaman yang parsial terhadap doktrin jihad. Saeed dalam hal ini mencontohkan fatwa Bin Laden sebagai representasi kelompok *the Islamist Extremist.*
4. *The Theological Puritans*; Kelompok ini lebih konsen pada persoalan teologi dengan mengkampanyekan purifikasi, kembali pada keyakinan yang 'benar'. Segenap inovasi dalam agama (bid'ah) adalah terlarang dan segala atribut Tuhan terlarang untuk ditafsirkan. Epistemologi

keagamaan mereka bersifat puritan, absolut dan literalistik. Pemikiran kelompok ini banyak disandarkan pada figur Ibn Taymiyah (wafat 728/1328) dan Muh}ammad b. 'Abdul Wahhab (wafat 1207/1792).

5. *The Secular Muslim;* Kelompok ini adalah antitesa dari kelompok-kelompok pemikiran di atas. Mereka lebih menekankan pada *personal piety* dan berpendapat bahwa tidak ada signifikansinya formalitas keagamaan, pendirian Negara Islam, bahkan aplikasi hukum Islam. Saeed mencontohkan 'Manifesto Sekular Muslim Perancis' yang berisikan antara lain tentang kesetaraan gender, pengakuan eksistensi homoseksual sebagai representasi kelompok ini.
6. *The Progressive Ijtihadist;* Kelompok ini muncul dari beragam *background* dan orientasi intelektual. Mereka secara intelektual merupakan turunan dari kelompok modernis. Garis hubungan keduanya dapat digambarkan sebagai berikut:

Modernis ⟶ Neomodernis ⟶ Progresif

Progresif muslim mempunyai variasi sebutan, di antaranya; liberal muslim, ijtihadis, transformatif dan juga neo-modernis. Hal ini sebagaimana tipologi pemikiran Islam modern yang ditawarkan Tariq Ramadan yang menyebut kelompok progresif ijtihadis dengan liberalatau *rational reformism.*[65] Akan tetapi kelompok progresif sendiri menolak untuk disebut sebagai

65. Pemetaan tren pemikiran Islam yang dilakukan Tariq Ramadan tidak jauh berbeda dengan yang dilakukan oleh Saeed. Menurut Ramadan pemetaannya adalah sebagai berikut; *Scholastic traditionalism, salafi literalism, salafi reformism, political literalist salafism,, liberal or rational reformism* dan *Sufism.* Lihat Thalhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer ...,* 533.

liberal. Sementara kelompok progresif begitu konsen dengan struktur sosial kemasyarakatan yang bersifat patriarkhi, sedang "liberal Islam" lebih menjadikan label ini sebagai ideologi kelompok berjuis/elitis. Termasuk perbedaan yang lain adalah bahwa kelompok progresif juga sering kali bersifat kritis terhadap hegemoni Barat, sedang kelompok liberal membatasi diri pada isu demokrasi dan kebebasan individu.[66] Sementara itu klasifikasi RAND Corporation Reports on Islamism menyebut kelompok progresif-ijtihadis dengan modernism dan menempatkan Abou El Fadl, Muḥammad Shaḥrūr, Serif Mardin, Bassam Tibi dan Nawal Saadawi sebagai ikonnya. Di antara ciri modernisme menurut laporan ini adalah perlunya perubahan pemahaman Islam orthodok dan kepercayaan akan adanya dimensi historisitas Islam. Dalam terma fikih, sumber hukum mereka meliputi al-Qur'an dan al-Sunnah, pendapat para sarjana, termasuk di dalamnya para filosof, hukum-hukum modern dan etika.[67]Sementara itu ciri yang menonjol dari kelompok progresif ijtihadis menurut Saeed adalah sebagai berikut:

a. Mereka mengadopsi pandangan bahwa area-area fikih tradisional memerlukan perubahan dan reformasi yang bersifat subtansial untuk memenuhi kebutuhan masyarakat muslim sekarang.

---

66. Lawrence Pintak, "Review terhadap Buku *Progressive Muslims: on justice, Gender, and Pluralism,* Ed. Omid Safi", dalam *The Midle East Journal,* Winter (2004), 159.

67. Selengkapnya pemetaan RAND adalah; 1).*fundamentalism* yang terpilah menjadi *scriptural fundamentalist* dan *radical fundamentalist*, 2).*Traditionalism* yang terbagi menjadi *conservative traditionalism* dan *reformist traditionalism,* 3). *Modernism*, 4).*Secularism.*Lihat Jasser Auda, *Maqāṣid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach* (Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 2008), 147 – 148.

b. Mereka cenderung untuk menerima kebutuhan akan adanya *fresh ijtihad* dan metodologi ijtihad baru dalam merespon problematika modern.
c. Banyak dari mereka mengkombinasikan pengetahuan kesarjanaan Islam tradisional dengan pemikiran dan pendidikan Barat modern.
d. Mereka berpandangan kuat bahwa perubahan sosial, baik pada level intelektual, moral, legal, ekonomi atau tekhnologi, harus direfleksikan dalam pembaharuan fikih.
e. Mereka menghindarkan diri pada dogmatisme atau mengikatkan diri pada madhab-madhab hukum atau teologi tertentu dalam pendekatan mereka.
f. Mereka sangat menekankan pada keadilan sosial, keadilan gender, hak asasi manusia dan relasi harmonis antara muslim dan nonmuslim.

Berdasar pemetaan pemikiran Islam modern yang dilakukan Saeed di atas, Abou El Fadl merupakan sosok pemikir yang berada dalam kategori progresif-ijtihadis. Tema-tema pemikirannya sebagaimana terdokumentasikan dalam tulisan-tulisannya sesuai dengan karakter progresif ijtihadis di atas. Penguasaan Abou El Fadl terhadap tradisi intelektual klasik dan pengetahuan modern, perspektif moralitas dalam mengkaji fikih dan penekanannya pada relasi harmonis antara muslim dan nonmuslim membuktikan posisi Abou El Fadl dalam kancah pemikiran Islam modern. Saeed mengatakan bahwa kontributor utama pemikiran progresif ijtihadis berasal dari Barat, dan berikutnya adalah Negara-negara muslim yang memberikan kebebasan intelektual kepada masyarakatnya.[68]

---

68. Abdullah Saeed, *Islamic Thought ...,* 150.

Hal di atas ditunjukkan juga dengan bukunya Omid Safi, P*rogressive Muslims: on Justice, Gender, and Pluralism*, yang menjadikan Abou El Fadl salah satu kontributor tulisan selain Farid Esack, Ebrahim Moosa, Amina Wadud dan lainnya. Dalam pengantarnya, Omid menyatakan bahwa hal signifikan yang menjadi konsen kelompok progresif muslim adalah keadilan sosial, gender dan pluralisme tanpa memandang ras, agama dan suku bangsa. Untuk tujuan ini kalangan progresif mengandalkan pada ijtihad yang bersifat progresif dan kritis. Ciri yang lain dari kelompok progresif adalah '*multiple critique*' yang mereka lakukan; kritik terhadap model pemahaman keagamaan umat Islam, kritik terhadap tradisi dan sumber hukum yang terikat dengan dimensi kesejarahan dan kritik terhadap arogansi modernitas. Safi dalam hal ini menyatakan bahwa berbeda dengan kelompok modernis, kelompok progresif berpendapat bahwa modernitas Barat bukan suatu hal yang harus ditiru atau diduplikasi *in toto*. Dalam hal yang disebut terakhir ini, kelompok progresif segaris dengan kelompok post-modernisme. Kelompok progresif menyatakan bahwa mereka melakukan kritik terhadap Barat sebagai ikon modernitas sebagaimana ia melakukan hal yang sama terhadap masyarakat muslim.[69] Terhadap Barat misalnya, kelompok progresif mencoba untuk kritis terhadap dominasi Barat dalam hal persoalan politik, ekonomi dan struktur intelektual yang menyumbangkan pembagian sumber daya yang timpang ke seluruh dunia. Kelompok progresif juga dikatakan konsen terhadap persoalan kemanusiaan. Mereka memperjuangkan hak-hak kemanusiaan yang sering kali dikaburkan oleh kelompok Wahabi dan Neo-Wahabi, atau juga kelompok fundamentalis. Kelompok ini, menurut kalangan

---

69. Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims: on Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford" Oneworld, 2003), 4.

progresif, telah menyederhanakan ajaran Islam ke dalam bentuk yang sederhana dan pernyataan-pernyataan yang rigid. Ini sebagaimana yang sedang dan telah dilakukan Abou El Fadl dalam melakukan *counter-jihad* terhadap kelompok puritan.

Esposito, dalam bukunya *Siapakah Muslim Moderat*,[70] mengidentifikasi Abou El Fadl sebagai bagian dari kelompok moderat. Persoalannya adalah lebih pada definisi dan batasan dari "moderat". Menurut Muqtedar Khan, kontributor dalam buku tersebut, istilah "moderat" seringkali mempunyai makna "pejorative" yang tidak disukai oleh umumnya umat Islam. Makna ini menunjuk pada mereka yang pro-Barat dan mereka, Muslim, yang kritis terhadap cara pandang mereka sendiri. Presiden Karzai dalam hal ini disebut moderat karena orientasi politiknya, dan Abou El Fadl karena ide-idenya. Umat Islam dan kalangan media bersepakat bahwa kriteria muslim moderat adalah yang reflektif, kritis terhadap diri sendiri, pro demokrasi, HAM dan orang sekuler. Pandangan yang lebih obyektif menurut penulis adalah pendapat Muqtedar Khan sendiri bahwa kriteria moderat berkaitan dengan posisi intelektual. Yang membedakan moderat dengan yang lain adalah orientasi metodologis dan preferensi normatif primordial yang membentuk interpretasi mereka tentang Islam.[71] Hal ini sebagaimana muslim moderat memilih "ijtihad" sebagai sarana untuk menjawab perubahan sosial dan politik sementara "jihad" dengan senjata adalah pilihan terakhir. Sebaliknya, "jihad" bagi kelompok puritan adalah pilihan pertama dan ijtihad bukan bagian dari opsi.

Merujuk pada Ziauddin Sardar, Abou El Fadl adalah seorang moderat yang "modernis". Seorang modernis menurutnya tidak

---

70. John L. Esposito (ed.), *Siapakah Muslim Moderate?,* terj. Suaidi Asyari (Jakarta: Kultura, 2008).
71. Muqtedar Khan, "Siapakah Muslim Moderat?", dalam Ibid., 7.

saja mempunyai kelebihan dalam cabang keilmuan tertentu, akan tetapi mempunyai semangat ideologi, yakni pandangan dunia serta nilai-nilai budaya yang dipegangi.[72] Penguasaannya pada sumber keislaman dan perangkat keilmuan kontemporer, serta keyakinannya bahwa Islam adalah agama yang bersifat humanistik bisa menguatkan hal di atas.

Dalam konteks wacana feminisme dalam Islam, moderatisme Abou El Fadl disejajarkan dengan Amina Wadud dan Mernissi. Abou El Fadl dalam *Speaking in God's Name* mengadopsi teknik yang sama dengan keduanya dalam hal kritisisme terhadap Hadis, kontekstualisasi historis, dan *privilege* terhadap hal-hal yang bersifat universal dari pada yang partikular.[73] Sementara itu dalam konteks wacana HAM dalam Islam, Abou El Fadl bisa disejajarkan dengan Pemikir Sudan, Abdullahi Ahmad an-Na,im.[74] Keduanya sepakat akan arti pentingnya merekonsiliasikan sistem HAM modern dan Islam. Sebagaimana gurunya, Mahmoud Mohamed Taha, proyek transformasi hukum Islam an-Na,im dalam konteks modern lebih didasarkan pada wahyu yang turun pada periode Mekkah. Dengan teknik *reverse abrogation*, wahyu yang turun di Mekkah lebih menekankan pada persoalan nilai, dan karenanya bisa menghapus wahyu yang turun di Madinah yang berisi teknis dan detail hukum.[75] Sementara bagi Abou El Fadl, orientasi pada

72. Sebagaimana dikutip oleh Ahmad Taufik, et al. dalam *Sejarah Pemikiran dan Tokoh Modernisme Islam* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2005), 58.
73. Daniel W. Brown, *A New Introduction to Islam* (Oxford: Blackwell Publishing, 2009), 297
74. Abdel Wahab El-Affandi menempatkan Nasr Hamid Abu Zayd, an-Na'im dan Abou El Fadl dalam kategori "ultra-radical modernist". Lihat Abdelwahab El-Affendi, *The People on the Edge: Religious Reform and the Burden of the Western Muslim Intellectual* (London, Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2010), 40.
75. Abdullahi Ahmad an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (New York: Syracuse

nilai tidak harus dengan pembatalan teks oleh teks yang lain, akan tetapi dengan interpretasi yang bersifat hermeneutis.

Bagi Abou El Fadl, hukum Tuhan tidak ditemukan dalam bentuk aturan-aturan yang bersifat *fix* dan positif akan tetapi berada dalam "proses". Metodologi Islam tradisional menurutnya bersifat terbuka dan anti otoritarian. Fundamental terhadap sifat ini, fikih menurutnya berada dalam proses eksplorasi dan investigasi yang bersifat evolutif. Apa yang dilakukan Abou El Fadl, menurut Brown, mengingatkan pada epistemologi Iqbal. Sebagaimana Iqbal, Abou El Fadl berpendapat bahwa Islam adalah agama yang hidup dan karenanya selalu berada dalam perubahan dan evolusi. Ia menjadikan ijtihad sebagai prinsip legal/fikih yang menjembatani spirit perubahan dengan ekspresi praktisnya.Akan tetapi tidak seperti Iqbal, Abou El Fadl begitu menyelami sumber-sumber klasik fikih. Ia mendukung apa yang ia sebut "diskursus hermenuetik post-Schleiermacher" yang konsen dengan permasalahan apa dan siapa yang menentukan makna teks, pengarang?, teks?, ataukah pembaca teks?[76] Makna teks-teks primer, menurut Abou El Fadl, tidak bersifat *fixed,* akan tetapi bersifat terbuka bagi strategi dan kreasi interpretasi. Komitmen Abou El Fadl terhadap makna teks dalam konteks hukum Islam ini ia tuangkan, utamanya dalam bukunya *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women.* Tidak sebagaimana Arkoun yang hendak menyibak jalan baru bagi interpretasi Islam lewat gagasannya untuk memikirkan *the unthinkable* dalam tradisi Islam, Abou El Fadl berusaha menyingkap kekayaan sekaligus ketidakpastian tradisi hermeneutik klasik. Walaupun tradisi klasik selama ini terasa terabaikan, Abou El Fadl melihat adanya tendensi pluralistik

University Press, 1990).

76. Brown, *A New Introduction ...,* 297.

dalam tradisi hermeneutik dalam lintasan sejarah keilmuan Islam. Tendensi ini memberikan penyadaran bahwa 'seni memahami' menempatkan aktivitas interpreter sebagai mediator dari banyak teks, termasuk juga konteks realitas.[77]

Sebagaimana Fazlur Rahman, Aplikasi hermeneutik Abou El Fadl mensubordinasikan perintah-perintah partikular al-Qur'an pada prinsip-prinsip yang bersifat general. Perintah-perintah spesifik dalam teks hendaknya dibaca tidak saja dalam sinaran konteks yang bersifat partikular, akan tetapi juga harus bersesuaian secara umum dengan prinsip-prinsip akhlak dan moralitas. Prinsip dari sebuah perintah harus dipahami sebelum perintah tersebut bisa dilaksanakan dalam konteks yang baru oleh penafsir. Bagi Abou El Fadl dan Fazlur Rahman, nilai-nilai etis al-Qur'an merupakan kartu truf bagi kasus-kasus partikular, dan yang partikular hanya bisa dipahami dengan melihat latar belakang dan apresiasi yang menyeluruh terhadap etika al-Qur'an.[78]

Sementara itu, Sherman Jackson melakukan kritik terhadap cara baca Abou El Fadl terhadap teks. Subordinasi partikular terhadap yang universal menurutnya bersifat problematik dalam tradisi hukum Islam. Abou El Fadl, menurut Jackson, mewakili perspektif yang esensialis dan idealis karena tidak merefleksikan situasi sosial konkrit dan konteks politik serta interpersonal. Menurutnya, apa yang dilakukan Abou El Fadl tidak mengakar pada pengalaman budaya, kesejarahan dan perspektif ideologis, dan ini segaris dengan deklarasi Islam liberal yang menyatakan

77. Nathan C. Funk dan Meena Sharify-Funk, "Western-Islamic Hermeneutics as a Dialogical Imperative", dalam Danielle Poe dan Eddy Souffrant (ed.), *Parceling the Globe: Philosophical Exploration s in Globalization, Global Behavior, and Peace* (New York: The Visible Earth, 2008), 37.
78. Brown, *A New Introduction ...,* 232.

bahwa tradisi fikih klasik berseberangan dengan iklim modernitas dan karenanya perlu adanya penyesuaian dengan hak dan kewajiban yang bersifat universal.[79]Jackson dalam hal ini menolak adanya upaya rekonsiliasi dengan budaya dominan dan menyerukan perlunya domestikasi Islam.

Terlepas dari motif dan keinginan untuk merekonsiliasikan Islam dengan budaya Amerika yang melingkupi Abou El Fadl, Abou El Fadl sendiri menyatakan bahwa nilai-nilai liberalisme juga mempunyai akarnya dalam tradisi Islam.[80] Ini selaras dengan pernyataannya yang lain bahwa kecintaannya pada ilmu pengetahuan tidak muncul setelah ia bergumul dengan tradisi akademik Amerika, akan tetapi buah dari pembacaan dan pemahamannya terhadap ruh Islam.[81] Karena itu pada dasarnya yang membedakan Abou El Fadl dan Jackson ataupun yang lainnya adalah cara baca, ataupun potret subtantif pembacaan yang berbeda tentang Islam dan tradisinya. Ini sebagaimana dua orang yang mengatakaan secara berbeda tentang obyak yang sama yang dilihatnya.

E. Lanskap Epistemologi Fikih Abou El Fadl

Epistemologi secara etimologis berasal dari bahasa Yunani, "episteme" (pengetahuan, *knowledge*) dan "logos" (teori). Sementara secara terminologis, epistemologi didefinisikan sebagai "*the branch philosophy which investigates the origin, structure, methods*

---

79. Marcia Hermansen, "The Evolution of American Muslim Responses to 9/11" dalam Ron Geaver, et al., *Islan and the West: Post 9/11* (Burlington: Asghate, 2004), 90.
80. Abou El Fadl, *The Great Theft,* 16.
81. The Daily Texan online dalam http://www.dailytexanonline.com/2.8461/expert-criticizes-extremist-views-of-islamic-law-1.1265190 (Akses, 4 Mei 2010).

and validity of knowledge"[82] (cabang filsafat yang melakukan investigasi terhadap sumber, struktur, metode dan validitas keilmuan). Epistemologi ini pada gilirannya menjadi teori atau sistem pengetahuan yang mengarahkan sistem tindakan dan cara pandang seseorang terhadap dunia sekitarnya.[83]

Ada beberapa persoalan yang diperdebatkan antara kelompok positivis (penganut Aristotelian), dan kelompok ideografis (subyektivis-kritis) berkaitan dengan asumsi dasar epistemologi. Perdebatan tersebut berkisar pada :[84]

1. Apakah realitas sosial dan pengetahuan itu bersifat obyektif yang bertumpu pada pengalaman, ataukah bersifat subyektif yang berpusat pada makna.
2. Apakah ilmu pengetahuan itu bebas nilai (*value free*), atau terikat nilai.
3. Apakah ilmu pengetahuan itu serba bersifat deterministik, serba kausalitas dan linier, ataukah sebaliknya bersifat kesukarelaan dan tidak linier (siklus).
4. Apakah asumsi tentang kebenaran harus diverifikasi oleh kebenaran indrawi atau melalui pemahaman (tafsir).

---

82. Dagobert D. Runes (ed.), *The Dictionary of Philosophy* (New York: Philosophical Library, t.t.), 90. Secara epistemologis, tipologi pemikiran secara garis besar dapat dipilah menjadi dua kategori. Pertama, tipe yang berorientasi pada paham idealisme yang mempunyai karakteristik absolutistik, eternalistik dan spiritualistik. Kedua, tipe yang berorintasi pada paham realisme dengan karakteristik relatif, temporal dan material. Model trakhir ini disebut juga dengan tipologi pemikiran sekuler. Lihat Fuad Baali dan Ali Wardi, *Ibn Khaldun,* 13.
83. Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa* Agama (Jakarta: Paramadina, 1996), 208
84. Anas S. Mahchfudz "Pokok-Pokok Perbedaan Epistemologi Positivistik dan Epistemologi Interpretatif", dalam *Metodologi Penelitian* (LIPI: Makalah tidak diterbitkan), 31.

Bagi kelompok positivistik, realitas sosial, pengetahuan dan kebenaran haruslah bersifat obyektif, bebas nilai, deterministik dan harus bisa diverfikasi secara empiris. Sementara kelompok ideografis berpandangan sebaliknya, bahwa pengetahuan dan kebenaran bersifat subyektif (terikat pada makna), terikat nilai, siklus dan penekanan pada pemahaman (tafsir).

Pandangan-pandangan yang bersifat positivistik terhadap ilmu pengetahuan sudah mulai diimbangi dengan pendekatan-pendekatan yang bersifat kritis dan kontruktivis. Tugas ilmuan dalam konteks ini tidak hanya "menyampaikan" dan "memotret realitas" sosial, akan tetapi juga mempunyai tanggung jawab untuk "mengubah" menuju idealisasi transformasi sosial. Pendekatan yang bersifat post-positivistik ini semakin menemukan urgensinya bila dikaitkan dengan keilmuan humaniora yang salah satu variabelnya adalah fikih. Berbeda dengan pendekatan potivistik yang menghendaki "kedisiplinan", humaniora justru berorientasi pada tafsir alternatif. Posisi ilmu humaniora, termasuk fikih, adalah pada "siapa" dan menentukan "apa yang dilihat".[85] Karena itu kehadiran keilmuan hermeneutika dalam bingkai keilmuan humaniora menjadi sangat signifikan.

Lanskap epistemologi Abou El Fadl dalam kajian fikih bisa dibaca dari konteks di atas. Metode hermeneutika yang dipakai dalam kajian fikihnya pada dasarnya mewakili sudut pandang dan perspektif nonpositivistik terhadap keilmuan ini. Fikih sebagai bagian dari keilmuan humaniora tidak hanya sekedar fakta, akan tetapi makna dan pemahaman (tafsir). Ada beberapa alasan mengapa hermeneutika dinilai relevan dalam kajian hukum; pertama, secara ontologis fikih dan sumbernya

---

85. A Chozin Nasuha, "Epistemologi Ushul Fiqh", dalam www.ditpertais.net/.../ancon06/.../ Makalah%20Chozin%20Nasuha.doc (Akses, 24 Juni 2010).

adalah teks. Pemahaman terhadap makna teks bagaimanapun membutuhkan tafsir dan interpretasi. Teks selalu mengandung apa yang tersurat dan apa yang tersirat, atau dalam konteks hukum, bunyi hukum dan semangat hukum. Kedua, teks selalu dikontruksikan dari realitas sosial yang bersifat spesifik yang dinilai relevan oleh pelakunya.[86] Ketiga, khususnya terkait pemikiran fikih Abou El Fadl, persoalan nilai dan aksiologi tidak terlepas dari keilmuan fikih. Dan karenanya metode hermeneutika menjadi piranti signifikan dalam menguak aksiologi fikih yang biasanya tersirat dalam teks.

Selain itu, titik tekan hermenutika Abou El Fadl pada dasarnya diarahkan pada kajian konstruksi otoritas *versus* otoritarianisme hukum Islam era kontemporer. Ia banyak melakukan kritik terhadap apa yang ia sebut dengan *authoritarian hermeneutics.* Hermeneutika otoritarian menurutnya adalah mencakup penyamaan antara intensi pengarang (*author*) dan pembaca (*reader*) dan memarjinalkan intensi dan otonomi teks. Hermeneutika otoritarian ini juga ia sebut dengan *interpretive despotism.* Hal ini tidak terlepas dari studi kasus Abou El Fadl terhadap fatwa-fatwa keagamaan yang dikeluarkan oleh lembaga fatwa resmi Arab Saudi, *al-Lajnah al-Dā'imah li al-Buhūth al-'ilmiyah wa al-iftā'*. Sebagai *counter* terhadap hermeneutika otoritarian, Abou El Fadl kemudian mengkampanyekan hermeneutika negosiatif.

86. A Chozin Nasuha menyatakan bahwa cara berfikir ahli fikih selalu memakai pendekatan kualitatif, yakni penekanan pada makna (*verstehen*). Perbedaan pendapat antara para ahli fikih dinilai sebagai wajar, karena asumsi kebenaran tidak selalu harus terkontrol dan terverifikasi secara empiris. Fikih berkaitan dengan perilaku manusia dan karenanya subyektivitas memainkan peran tersendiri. Perilaku manusia selalu bersifat kontekstual berdasar makna yang diberikan di lingkungannya. Realitas perbuatan manusia bersifat cair, mudah berubah, dan bersifat polisemik yang memerlukan penafsiran. Lihat, Ibid.

Hermeneutika negosiatif Abou El Fadl menekankan relasi yang berimbang antara *reader* (pembaca teks), teks, dan *author* (pengarang teks). Dominasi salah satu pihak dari ketiga unsur ini menurutnya akan melahirkan kemacetan intelektual. Menurut perspektif hermeneutik, pengarang teks mempunyai kebebasan untuk mengekspresikan kehendaknya ke dalam teks dan bahasa, akan tetapi karena dalam taraf tertentu bahasa merupakan realitas yang obyektif, maka makna tidak bisa ditentukan secara sepihak oleh pengarang. Pengarang juga dituntut untuk memperhatikan pengalaman sosial dan budaya pembaca sebagai lawan bicara. Di sisi yang lain, pembaca tidak bisa "seenaknya" menentukan makna teks karena ia berhadapan dengan realitas obyektif "pengarang" dan "teks", walaupun sebenarnya pembaca mempunyai kebebasan memberikan makna apapun yang dikehendaki karena pengarang tidak bisa mengontrol dampak tersebut.[87]

Relasi yang berimbang antara teks, pengarang, dan pembacanya diwujudkan dalam bentuk proses negosiasi (*negotiating process*) yang berkesinambungan antara ketiganya. Prinsip negosiasi ini sekaligus mengajarkan bahwa dalam perspektif hermeneutik, kebenaran pengetahuan tidak pernah bersifat final (*the fallibility of knowledge*). Karena itulah hermeneutika pada dasarnya tidak menafikan eksistensi dari otoritas, baik itu otoritas teks, pengarang dan pembaca (*reader/ audience*), akan tetapi melawan segala bentuk dominasi dan monopoli dalam penetapan makna teks. Hermeneutika dalam hal ini berada dalam wilayah publik yang hendak mendialogkan berbagai asumsi kebenaran yang datang dari para pembaca

87. Teks adalah realitas obyektif yang bersifat independen. Eksistensinya tidak saja mengontrol kemungkinan paternalisme pengarangnya, akan tetapi juga otoritarianisme pembacanya. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name* , 90.

teks. Teks sebagai panduan moral tentu bersifat otoritatif, akan tetapi tatkala direproduksi oleh pembacanya bisa saja ia menjadi otoriter. Inilah yang disebut dengan intervensi pembaca teks (*human intervention*) dalam penetapan makna teks berdasar *interest,* atau kepentingan pembacanya.

Untuk membaca realitas hermeneutika otoritarian era kontemporer, Abou El Fadl mencoba merumuskan konsep otoritas dalam bidang hukum Islam dengan mengacu pada antara lain R.B. Friedman. Mengutip terminologi R.B. Friedman, Abou El Fadl membedakan antara "memangku otoritas" (*being in authority*) dan "memegang otoritas" (*being an authority*). Memangku otoritas artinya menduduki jabatan resmi dan struktural yang memberinya kekuasaan untuk mengeluarkan perintah dan arahan. Dalam hal ini seseorang bisa saja tidak sependapat dengan pemangku otoritas, akan tetapi ia tidak punya pilihan lain kecuali mentaatinya, karena kesadaran individu dalam model ini dianggap tidak relevan. Sementara ketaatan seseorang pada "pemegang otoritas" mempunyai spirit yang berbeda. Ketaatannya lebih didasarkan pada pengetahuan, kebijaksanaan dan pemahaman yang lebih baik dari pemegang otoritas.[88] Model otoritas yang terakhir inilah yang relevan dengan wacana otoritas dalam bidang hukum Islam. Otoritas ahli hukum tidak didasarkan pada kekuasaan ekstra-rasional. Otoritas ahli hukum lebih didasarkan pada keahliannya dalam bidang hukum Islam, dan bidang lain yang relevan, serta konsistensinya pada sebuah metodologi yang sistematis.

Tuhan adalah pemilik otoritas tertinggi sebagai Pengarang (*author*) teks, akan tetapi otoritas tersebut harus dinegosiasikan dan diwakili oleh manusia sebagai *reader*. Pelimpahan otoritas tidak bersifat derivatif langsung dari Tuhan atau teks, akan

---

88. Ibid., 18.

tetapi dari manusia lain. Hal tersebut disebabkan karena dalam Islam tidak ada otoritas yang bersifat kependetaan. Masing-masing mempunyai hak akses yang sama terhadap teks, akan tetapi karena faktor ketidakmampuan penelitian, sebagian mempercayakan dan melimpahkan wewenang penggalian makna teks pada yang lain.

Pemegang otoritas inilah, sebagai pembaca teks dan penentu penetapan makna teks, termasuk penentu wajah Islam, humanis ataukah sebaliknya. Karena itu kemudian Abou El Fadl mengelaborasi lebih lanjut persyaratan-persyaratan terkait dengan otoritas. Menurutnya pemegang otoritas, ataupun pelimpahan wewenang hendaknya mempertimbangkan, selain kemampuan penelitian, faktor-faktor; kejujuran (*honesty*),[89] kesungguhan (*diligence*),[90] kemenyeluruhan (*comprehensiveness*),[91] rasionalitas (*reasonableness*),[92] serta pengendalian diri (*self-restraint*).[93]

Tawaran hermeneutika fikih Abou El Fadl di atas merupakan solusi alternatif problematika pendekatan tradisional yang selama ini banyak menuai kritik. Fazlur Rahman, al-Hibri, Amina Wadud,

89. Kejujuran tidak berkaitan dengan penafsiran, tapi penjelasan. Prinsip ini mengasumsikan bahwa pemegang otoritas tidak membatasi, menyembunyikan, dan merekayasa pesan teks untuk maksud berbohong dan menipu. Ibid., 54.
90. Kesungguhan artinya pemegang otoritas telah berusaha semaksimal mungkin memahami, menyelidiki dan merenungkan pesan teks. Ibid.
91. Artinya bahwa pemegang otoritas telah menyelidiki pesan teks secara menyeluruh dan mempertimbangkan semua pesan teks yang relevan. Ibid., 55.
92. Artinya pemegang otoritas sebagai pembaca teks telah melakukan penafsiraan dan interpretasi secara rasional dengan menggunakan penalaran yang diakui absah secara umum. Ibid.
93. Artinya pemegang otoritas menunjukkan tingkat kerendahan hati dan pengendalian diri yang layak dalam menjelaskan maksud dan kehendak Tuhan yang terbingkai dalam teks. Konkritnya tidak ada aroganasi intelektual bahwa tafsirannya yang paling benar. Ibid., 56.

serta an-Naim misalnya menilai bahwa pendekatan tradisional terhadap fikih bersifat atomistik.[94] Pendekatan tradisional menurut mereka cenderung untuk me-universalisasi-kan hal-hal yang bersifat partikular (tradisi, perintah dan ibarat teks). Dengan universalisasi partikularitas, interpretasi tradisional telah mengunci jalan masyarakat muslim pada rigiditas dan nonfleksibilitas dalam mendefinisikan nilai-nilai dan identitas mereka.[95] Sementara itu hermeneutika, khususnya hermeneutika Abou El Fadl, hendak memelihara esensi universalitas dengan sepenuhnya memperhatikan konteks *author, reader* dan *text.* Abou El Fadl dalam hal ini mengadopsi tekhnik yang sama sebagaimana dilakukan ole Rahman, Mernissi dan Wadud. Mereka umumnya bersifat kritis terhadap teks (hadis), kontekstualisasi historis, dan orientasi terhadap universalitas mengalahkan yang partikular.[96] Teks tidak saja dibaca dalam konteks spesifik yang mengitarinya, akan tetapi juga harus disesuaikan dengan prinsip akhlak, etika dan moral. Prinsip-prinsip akhlak bagaimanapun mengalahkan tekhnis-tekhnis hukum yang bersifat partikular. Walaupun begitu, hermeneutika Abou El Fadl bisa dinilai mempunyai karakter yang spesifik dalam kancah pemikiran Islam. Pertama, hermeneutikanya masuk pada wilayah *legal hermeneutic* (hermeneutika hukum).

---

94. Ijtihad bagi sementara kalangan sunni diyakini masih terbuka. Akan tetapi ijtihad tersebut harus didasarkan pada prinsip-prinsip penalaran hukum tradisional sebagaimana *qiyās*, ijma dan *istiḥsān*. Prinsip-prinsip penalaran ini dinilai melemahkan potensi ijtihad karena lebih didasarkan pada konsep-konsep yang deterministik. Sementara itu kalangan yang setia dengan prinsip-prinsip tradisional ini berargumentasi bahwa semua itu bisa memelihara bentuk otentik Islam. Lihat, Meena Sharify-Funk, *Encountering the Transnational: Women, Islam and Politic of Interpretation* (Burlington: Ashgate, 2008), 48.
95. Meena Sharify-Funk, *Encountering the Transnational: Women, Islam and Politic of Interpretation* (Burlington: Ashgate, 2008), 48.
96. Brown, *A New Introduction* ..., 297.

Kedua, tantangan *academic crisis* yang dirasakan Abou El Fadl berbeda dengan pemikir lain, yakni munculnya puritanisme kontemporer.

Sementara itu, kalau kita lacak ke belakang, hermeneutika Abou El Fadl dalam beberapa hal mengadopsi spirit dari hermeneutika Gadamerian. Makna[97] dalam perspektif aliran hermeneutika ini merupakan hasil peleburan dan fusi horizon pembaca dan teks. Pengarang dan konteks historis dari teks dipertimbangkan dalam proses interpretif bersama, dengan melibatkan prasangka-prasangka penafsir, seperti tradisi, kepentingan praktis, bahasa dan budaya.[98] Abou El Fadl mengutip Gadamer bahwa interpretasi secara historis tidak mandiri, akan tetapi bersandar pada prasangka historis, dan selalu berubah dan berkembang. Keyakinan Gadamer tersebut menurut Abou El Fadl menyebabkan para pengkritiknya, terutama Habermas, memberikan penilaian bahwa Gadamer adalah penganut relativisme dan pendukung ketidakpastian makna.[99]

Akan tetapi sedikit berbeda dengan Gadamer, hermeneutika Abou El Fadl yang sering disebut dengan hermeneutika negosiatif, mencoba menempatkan sudut pengarang, teks dan

---

97. Makna berasal dari bahasa Jerman, *"meinen"*, yang berarti "ada di pikiran atau benar". Ada dua dimensi makna, pertama bagi penganut intensionalisme, makna adalah niat serta maksud yang diwujudkan dalam bentuk tindakan, teks dan produk yang lain. Intensionalisme member jawaban atas pertanyaan "maksud apa yang diungkapkan dalam tindakan x? Sementara itu hermeneutika Gadamerian menyatakan bahwa makna adalah signifikansi dari suatu tindakan. Aliran ini mencari jawab atas pertanyaan "apa signifikansi tindakan x bagi masyarakat interpretif tertentu? Lihat, Mudjia Raharjo, *Dasar-Dasar Hermenutika: Antara Intensionalisme dan Gadamerian* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), 79.
98. Ibid.
99. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name ...*,123.

pembaca secara berimbang. Hermeneutika Gadamer dalam hal ini dinilai lebih menempatkan penafsir/pembaca teks secara dominan dibanding dengan pengarang dan teks. Selain itu, Abou El Fadl juga merumuskan syarat-syarat penafsiran yang ini tidak ditemukan dalam tradisi hermeneutika Gadamer. Ini tidak lepas dari kegelisahan Abou El Fadl terhadap hermeneutika otoritarian yang berkembang selama ini. Sementara itu dari sisi pembaca dan audien, Abou El Fadl menawarkan dua prinsip. Pertama, bahwa audiens hendaknya mempunyai praduga epistemologis terhadap pembaca teks, yakni kesamaan pandangan antara pembaca dan audiens. Kedua, audiens mempunyai kebebasan (nalar eksklusif) untuk mengikuti otoritas tertentu atau tidak.

Orientasi Gadamerian Abou El Fadl sekaligus membedakan dirinya dengan Rahman yang juga mengaplikasikan teori dan teknik hermeneutika. Rahman dalam hal ini menganut aliran hermeneutika teoritis yang dikembangkan oleh Emilio Betti tentang objektivisme pemikiran. Teori *double movement* Rahman merupakan elaborasi dari hermeneutika teoritis Betti. Nilai etika dan estetika bagi Rahman bersifat objektif sebagaimana nilai kerohaniaan mewakili objektivitas ideal.[100] Orientasi pada hermeneutika teoritis sebagaimana dilakukan Rahman, menurut penulis, karena ia banyak berbicara pada tataran nilai. Persoalan nilai tentu bersifat obyektif, akan tetapi sisi penerapan dari nilai akan bersifat partikular dan subjektif sesuai dengan kepentingan dan kemaslahatan pembaca teks. Sementara berbeda dengan Rahman, Abou El Fadl lebih banyak konsen pada sudut partikularitas fikih.

100. Fazlur Rahman, *Kebangkitan Semula dan Pembaharuan dalam Islam,* terj. Ebrahim Moosa (Kuala Lumpur: Institut Terjemahan Negara Malaysia Berhad, 2008), 20.

Sebagaimana Rahman, epistemologi Abou El Fadl diklaim "bernuansa" Mu'tazilah[101] yang disebut George F. Hourani dengan *rationalistic objectivism*. Menurut Hourani, ada dua pendekatan dasar terkait dengan pengetahuan tentang nilai etis tindakan manusia yang dikembangkan oleh teolog muslim, yakni: *rationalistic objectivism* dan *theistic subjectivism*.[102] Akan tetapi pilahan secara dikotomis ini menurut Felicitas Opwis terkesan ideal dan tidak bisa memotret realitas yang berkembang dalam wacana fikih. *Rationalistic objectivism* beranggapan bahwa "baik" dan "buruk" bisa diketahui lewat nalar manusia, walaupun tanpa bantuan wahyu. Wahyu dalam hal ini sebatas men-*suport* dan menkonfirmasi nilai baik dan buruk yang diketahui oleh nalar. Sebuah tindakan dinilai baik dan buruk dalam relasinya dengan *maṣlaḥah* dan *mafsadah* yang ditimbulkannya. Sementara itu, *theistic subjectivism* berkeyakinan bahwa sesuatu dikatakan "baik" karena Tuhan memerintahkannya, dan dikatakan "buruk" karena Tuhan melarangnya. Menurut Opwis, al-Jaṣṣās yang dinilai sebagai Mu'tazili tidak memahami *maṣlaḥah* dalam penyingkapan hukum, walaupun ia berkeyakinan bahwa intelek manusia mampu mengetahui baik dan buruk. Hal yang sama juga dilakukan oleh Mu'tazili al-Baṣri. Sebaliknya, yuris kalangan Ash'ari, al-Juwayni, al-Ghazālī dan Fakhr al-Dīn al-Rāzi adalah proponen penggunaan *maṣlaḥah* dengan mekanisme *qiyās* dalam menyelesaikan kasus baru.[103] Apa yang dinyatakan Opwis di

---

101. Muhammad Fadel, seorang muslim konservatif, menuduh Abou El Fadl sebagai seorang mu'tazili. Lihat David L. Johnston, "*Maqāṣid al-Sharī'ah*: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Right", *Die Welts des Islams* (47, 2), 184.

102. George F. Hourani, *Islamic Rationalism: the Ethic of 'Abd al-Jabbar* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 3.

103. Felicitas Opwis, *Maslaha and the Purpose of Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century* (Leiden: Koninklijke

atas menegaskan bahwa dalam konteks fikih pilahan secara dikotomik antara *rationalistic objectivism* dan *theistic subjectivism* bersifat problematik. *Rationalistic objectivism* atau yang disebut Madjid Fakhry dengan *theological rationalism* tidak selalu identik dengan Mu'tazilah.

Abou El Fadl memang mengkampanyekan pentingnya teologi rasional dalam ranah fikih, akan tetapi ini tidak serta merta menjadikannya Mu'tazilah. Berbeda dengan Mu'tazilah yang lebih banyak mempergunakan nalar dalam menilai kebaikan, menurut Abou El Fadl, nilai-nilai akhlak tentang kebaikan (*goodness*) dan keindahan (*beauty*) merupakan interaksi yang bersifat dinamis antara teks (wahyu), refleksi manusia terhadap alam dan ciptaan, dan persepsi manusia terhadap pengalaman sosio-historis. Pernyataannya ini sekaligus penolakannya terhadap penilaian kepada diri bahwa ia menganut aliran mu'tazili. Dalam hal ini Abou El Fadl mengatakan: *"I do not consider myself a follower ot the soo-called discredited school, nor do I believe that pure reason defines what's good and moral"*. Citra yang menonjol dari Mu'tazilah adalah rasionalitasnya, dan Abou El Fadl mempunyai kecendrungan yang sama. Akan tetapi berbeda dengan Mu'tazilah, rasionalitas Abou El Fadl didukung sepenuhnya oleh tradisi. Lapangan analisa Abou El Fadl berada dalam bingkai tradisi hermenutik dalam fikih. Ia menempatkan dirinya dalam tradisi; memanfaatkannya, mengevaluasi dan melakukan kritik terhadap metode dan hermenutika fikih. Daniel W. Brown dalam hal ini menyatakan :[104]

> "The field of Abou El Fadl's analysis, however, is the hermeneutical tradition of Islamic law. He places himself

---

Brill, 2010), 29-30.

104. Brown, *A New Introduction* ..., 297.

within that tradition, utilizing, evaluating, and critiquing its hermeneutics and methods."

Dari uraian di atas bisa digarisbawahi bahwa epistemologi fikih Abou El Fadl bercorak nonpositivistik – pengetahuan bersifat subyektif yang bertumpu pada makna, terikat nilai, tidak bersifat linier, dan kebenaran harus diverifikasi lewat pemahaman dan tafsir. Epistemologi nonpositivistik Abou El Fadl ini dinilai selaras dengan karakter fikih sebagai bagian dari keilmuan humaniora. Corak epistemologi Abou El Fadl ini dipertegas dengan metode dan kerangka teoritik yang dikembangkan dalam membaca tradisi fikih, yaitu hermeneutika. Sementara itu, aliran hermeneutika yang dipilih adalah hermeneutika filosofis gadamerian. Pilihan terhadap aliran hermeneutika ini semakin menguatkan corak nonpositivistik epistemologi fikih Abou El Fadl. Hal ini karena hermeneutika filosofis lebih mengacu pada pemahaman subyektif pembaca teks dalam rangka melakukan produksi ulang makna teks sesuai dengan situasi historis pembaca teks. Walaupun orientasi hermeneutika Abou El Fadl adalah gadamerian, Abou El Fadl dinilai telah mengembangkan tradisi hermeneutika ini sesuai dengan tantangan akademik yang mengitarinya, yakni problem otoritas yang "menghantui" wacana fikih kontemporer. Karena itulah, hermeneutika yang dikembangkan disebut dengan hermeneutika negosiatif sebagai imbangan terhadap hermeneutika otoriter yang berkembang di kalangan kelompok puritan.

BAB V
FIKIH JIHAD DALAM KONSEPSI ABOU EL FADL

Sebagaimana pemilahan Abou El Fadl tentang muslim moderat dan muslim puritan, Abou El Fadl dalam hal ini memposisikan diri sebagai bagian atau juru bicara kelompok moderat dalam Islam berhadapan dengan muslim puritan. Muslim puritan menurutnya telah melakukan interpretasi dan aplikasi teks-teks keagamaan secara literal dan "ideologis" dan mengklaim sebagai suara Tuhan dengan menafikan tradisi keberagaman dalam penafsiran teks. Salah satu konsep dan doktrin keagamaan yang menurut Abou El Fadl cukup fundamental dalam keberagamaan umat Islam yang telah dibajak oleh muslim puritan adalah "jihad". Karena itu Abou El Fadl menyerukan "*counter-*jihad" terhadap wacana dan aplikasi jihad yang berkembang dalam kelompok puritan.[1]

Isu tentang jihad, serta isu tentang Islam dan kekerasan *(violence)*, memaksanya berada dalam posisi yang dilematis. Islam menurutnya kaya akan tradisi yang bisa menjustifikasi tafsir-tafsir keagamaan yang berorientasi perang dan kekerasan, dan sebaliknya tradisi Islam juga tak pernah

1. Wawancara Mother Jones dengan Abou El Fadl, dalam Agustus 2009).

kering dalam menginspirasi perdamaian dan ketenangan. Akan tetapi, tradisi Islam menurut Abou El Fadl sebagaimana terekam dalam kitab-kitab klasik tentang teologi dan hukum tidak serta merta mengajarkan dan membawa pesan kekerasan. Pada kenyataannya, konsep Islam sendiri selalu mengacu pada *salām* (keselamatan dan perdamaian) dan *amān* (keamanan dan ketentraman). Peperangan dan kericuhan (absennya perdamaian) digambarkan secara umum oleh al-Qur'an sebagai kondisi negatif. Al-Qur'an menegaskan bahwa tanpa kemurahan Tuhan, tempat-tempat peribadatan (masjid, sinagog, gereja dan yang lain) akan hancur akibat absennya perdamaian. Al-Qur'an juga menamai tindakan pengrusakan dengan *fasād fi al-arḍ*, dan pelakunya sebagai *mufsidūn*. Melakukan kerusakan di bumi, yang pada dasarnya merupakan kreasi Tuhan, pada saat yang sama dianggap sebagai perlawanan terhadap Tuhan sendiri. Sementara ayat-ayat yang lain menandaskan bahwa keragaman dan kemajemukan (bangsa, etnis dan agama) seharusnya menjadi pemicu perdamaian dalam bentuk dialog dan saling mengenal. [2]

Berdasar hal di atas, para ahli hukum klasik, tandas Abou El Fadl, pada satu kesimpulan bahwa perang bukanlah sarana untuk saling mengenal satu sama lain sebagaimana perintah al-Qur'an untuk saling mengenal di balik keragaman. Pengalaman sejarah Islam, menurutnya, tidak konsen pada perang, akan tetapi pada pembangunan peradaban (*civilization building*). Teologi Islam dalam hal ini mengajarkan bahwa manusia telah menjalin kontrak dengan Tuhan untuk menjadi khalifah dalam

---

2. Abou El Fadl, "Peaceful Jihad", dalam http://www.scholarofthehouse.org/pjifrbotabai.html (Akses, 7 Juli 2009).

rangka memakmurkan bumi dengan pembangunan, dan kreasi peradaban, bukan dengan perang dan pengrusakan.[3]

A. Jihad dan Muslim Puritan

Jihad merupakan doktrin keagamaan yang maha penting bagi kelompok puritan dalam Islam. Ia bisa dikatakan sebagai rukun Islam yang ke-6 bagi mereka. Tidak sebagaimana muslim moderat yang memaknai jihad dari perspektif akhlak atau moralitas, muslim puritan cenderung memaknai jihad secara fisik untuk menyokong agenda ideologi keislaman mereka. Abou El Fadl menilai mereka sebagai telah membajak *(hijack)* doktrin jihad, dan karena itulah Abou El Fadl mengajak muslim moderat untuk melakukan *counter-jihad* terhadap mereka. Begitu lekatnya diskursus jihad dengan kelompok puritan, sub bab ini akan diawali dengan pemaparan tentang konsep puritanisme menurut Abou El Fadl.

Konsep "puritan" dalam kamus Abou El Fadl merupakan lawan konsep "modern". Pemakaian istilah ini untuk melabeli kaum yang radik dan ekstrim berbaju agama, menurutnya, lebih tepat daripada pemakaian istilah fundamentalis, militan, ekstrimis, radikal, fanatik, jahidis ataupun islamis.[4] Hal ini

---

3. Ibid.
4. Istilah "fundamentalis" menimbulkan kerancuan karena semua kelompok dalam Islam tentu mengklaim dirinya melaksanakan ajaran-ajaran fundamental Islam. Terma "militan" juga tidak selalu benar, karena bersikap militan dalam kondisi tertentu diperbolehkan, bahkan oleh agama apapun. Istilah "ekstrimis", "radikal" dan "fanatik" juga tidak bisa menggambarkan kelompok yang dikupas Abou El Fadl dalam buku-bukunya. Karena mereka ternyata tidak selalu ekstrim, radik dan fanatik dalam segala hal, akan tetapi mereka selalu absolutis yakni menuntut kepastian dalam menafsir teks. Penggunaan istilah "jahidis" juga merancukan pemahaman keunikan dan partikularitas orientasi kaum puritan. Istilah "islamis" mengacu pada kelompok yang berorientasi pada Islam politik yang dicitrakan Barat sebagai berbahaya bagi kelangsungan masyarakat yang beradab dan demokratis.

sebagaimana istilah kelompok "moderat" penggunaannya lebih tepat daripada istilah kelompok "modernis", "progresif" dan "reformis".[5] Kelompok moderat menurut Abou El Fadl dapat ditelusuri dalam tradisi Islam sebagaimana Nabi s.a.w. menyukai jalan tengah dan merepresentasikan seorang yang moderat yang enggan terjatuh ke dalam dua titik yang ekstrim.[6]

Sementara kelompok puritan adalah mereka yang secara konsisten dan sistematis menganut absolutisme, berpikir dikotomis, dan idealistik. Mereka tidak kenal kompromi, cenderung puris dalam artian tidak toleran terhadap berbagai sudut pandang dan berkeyakinan bahwa realitas pluralistik

---

Secara umum "islamis" memang adalah kaum muslimin yang meyakini bahwa teologi dan hukum Islam seharusnya menjadi kerangka acuan otoritatif dalam setiap kondisi sosial dan politik. Akan tetapi tidak berarti mereka selalu berkeyakinan akan adanya keharusan negara teokrasi yang memaksakan keberlakuan hukum Islam secara keras dan literal. Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (New York: Harpercollins Publisher, 2005), 16. Karen Armstrong termasuk yang berbeda dengan Abou El Fadl dalam penggunaan istilah fundamentalisme. Walaupun istilah ini pertana kali muncul dalam tradisi kaum Protestan Amerika yang hendak kembali ke ajaran fundamental mereka dengan pemberlakuan tafsir yang harfiah terhadap teks, akan tetapi istilah ini bisa diterapkan pada gerakan-gerakan lain, termasuk pada Yahudi dan Islam. Menurutnya ada kemiripan gerakan-gerakan fundamentalisme dalam agama apapun, yaitu: fundamentalisme merupakan perlawanan terhadap krisis yang mengancam, terhadap kepercayaan sekuler yang memusuhi agama dengan membangkitkan identitas-identitas simbolik dan prakteks-praktek masa lampau. Lihat, Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi*, terj. Satrio Wahono, et al. (Jakarta: Serambi, 2002), XI – XII.

5. Terma "modernis" lebih mengacu pada kelompok yang mencoba mengatasi tantangan modernitas dan tentu semua kelompok dalam Islam bekerja dalam kerangka ini dengan metode dan pemahaman masing-masing. Sementara istilah "progresivitas" dan "reformisme" lebih tepat mengacu pada kelompok elit dalam Islam. Akan tetapi "moderasi" merepresentasikan kelompok mayoritas dalam Islam. Lihat, Ibid.,17.
6. Ibid., 16.

merupakan kontaminasi terhadap otentisitas.[7] Dalam setiap sejarah keagamaan selalu ada kelompok ekstrim. Pada awal sejarah keislaman, telah tercatat kelompok puritan Khawarij yang telah banyak membunuh orang-orang nonmuslim maupun muslim. Bahkan mereka mengaku bertanggung jawab atas terbunuhnya 'Ali b. Abī Ṭālib. Kemudian kelompok ekstrim ini selalu bermetamorphosis sepanjang sejarah,[8] sebagaimana kita kenal sekarang dengan kelompok puritan modern.

Menurut Abou El Fadl genealogi (silsilah) kelompok puritan dapat dirujukkan pada doktrin wahabi dan *salafi*. Kelompok wahabi dicetuskan oleh Muḥammad b. Abdul Wahhāb di semenanjung Arabia pada abad ke-18. Pendiri kelompok wahabi ini berkeyakinan bahwa solusi bagi kemunduran umat Islam adalah dengan pemahaman dan penerapan literal teks sebagai satu-satunya sumber otoritas yang absah.[9] Karenanya setiap usaha menafsirkan teks secara historis dan sosiologis bahkan filosofis dianggap sebagai bentuk penyimpangan. Tidak ada multi-tafsir dalam agama, tidak ada pluralisme, dan otentik berarti melaksanakan bunyi teks secara literal.

Pada akhir abad ke-18, keluarga al-Sa'ūd bergabung dengan gerakan wahabi dan memberontak pada kekuasaan Ottoman di Jazirah Arab. Dalam peristiwa ini gerakan wahabi membabat banyak nonmuslim dan muslim yang dinggap musuh. Akan tetapi pemberontakan ini dapat dipadamkan oleh Muḥammad 'Ali dan pengikutnya dari Mesir. Para yuris pada saat itu, seperti Ḥanafi b. 'Ābidīn dan Maliki al-Sāwi melabeli mereka sebagai

7. Ibid., 18.
8. Abou El Fadl, *The Place of Tolerance in Islam,* diedit oleh Joshua Cohen dan Ian Lague (Boston: Beacon Press, 2002), 5. Lihat juga, Abou El Fadl, *The Place Of Tolerance In Islam; on Reading the Qur'an and – Misreading it,* dalam http://bostonreview.mit.edu/BR26.6/elfadl.html
9. Abou El Fadl, *The Place of Tolerance ...,* 8.

Khawarij Modern. Pada awal abad ke-20, gerakan Wahabi bangkit kembali dengan bergabungnya 'Abd al-Azīz b. Sa'ūd dalam gerakan yang mereka sebut Ikhwān pada permulaan munculnya Saudi Arabia.[10]

Pada era selanjutnya, gerakan wahabi tetap *survive* karena beberapa alasan: pertama, dengan memperlakukan pemerintahan muslim Ottoman sebagai kekuasaan asing, kelompok wahabi membuat preseden yang meyakinkan bagi wacana autonomi Arab. Kedua, dengan menggunakan slogan kampanye "kembali pada kemurnian Islam", mereka menarik simpati kelompok reformis yang mencitakan dihidupkannya lembaga ijtihad dengan merujuk langsung pada al-Qur'an dan Hadis. Khusunya setelah tahun 1975, dengan kenaikan tajam harga minyak, Saudi Arabia secara aggresif mendanai promosi gerakan Wahabi ke seluruh antero dunia muslim.[11]

Menurut Abou El Fadl, kelompok puritan juga bisa dirujukkan pada kelompok *salafi*. Kelompok keagamaan ini didirikan pada akhir abad ke-19 oleh muslim reformis, semisal Muḥammad 'Abduh, al-Afghāni dan Rashīd Riḍā. Secara metodologis, kelompok *salafi* identik dengan kelompok wahabi, kecuali bahwa kelompok *salafi* cenderung toleran terhadap pluralisme. Salafisme berorientasi pada konsep dasar bahwa setiap muslim wajib mengikuti tradisi Nabi dan para sahabat *(al-salaf al-ṣālih)*. Selain itu umat Islam juga seharusnya melakukan reinterpretasi teks keagamaan dalam bingkai modernitas, tanpa harus terikat pada tafsir sebelumnya. Dengan seruan untuk tidak terikat pada tradisi tafsir sebelumnya, termasuk khazanah yuris, kelompok *salafi* mengadopsi bentuk egalitarianisme, yakni pendapat yang menyatakan bahwa setiap orang mempunyai wewenang untuk

10. Ibid., 9.
11. Ibid., 9 – 10.

menafsirkan sumber hukum. Hal ini membawa pada kevakuman atau mencairnya lembaga tradisi karena dekonstruksi otoritas yang mereka lakukan.

Berbeda dengan kelompok wahabi, kelompok *salafi* sebenarnya tidak anti-intelektual. Akan tetapi sebagaimana wahabisme, mereka cenderung tidak tertarik terhadap aspek sejarah, karena pilihan orientasi mereka pada masa lalu, era awal yang menurut mereka era keemasan. Mereka juga tidak menunjukkan anti Barat, justru mereka berusaha mengadopsi institusi kontemporer semisal demokrasi, konstitusi, sosialisme untuk diletakkan di atas fondasi teks dan men-*justify* konsep negara modern. Kelompok *salafi* juga dinilai lebih menahan diri untuk tidak menggunakan kekuatan senjata dalam mewujudkan tujuan mereka dibandingkan kelompok wahabi.[12]

Dari penjelasan di atas, secara garis besar paham wahabisme dan salafisme adalah dua paham yang kontras. Bagaimana Abou El Fadl menyatakan bahwa keduanya merupakan embrio bagi kelompok puritan kontemporer? Ada beberapa argumen yang dikemukakan oleh Abou El Fadl. Pertama, bahwa dalam perjalanan sejarahnya kelompok *salafi* memasuki fase yang ia sebut, fase apologetis dan oportunisme politik. Menghadapi globalitas budaya Barat, kelompok ini selalu berlindung di bawah nostalgia era keemasan Islam dan menegaskan diri sebagai yang superior dihadapan kelompok budaya manapun. Dengan sikap mental seperti ini budaya kritis dan penalaran menjadi tersudutkan. Selain itu kelompok *salafi* juga dinilai oleh Abou El Fadl tidak mempunyai prinsip yang konsisten. Ini ditandai dengan sikap dan tindakan mereka yang sering kali menkompromikan prinsip-prinsip keagamaan dan etika dengan dinamika politik dan kekuasaan. Berhadapan dengan tantangan nasionalisme misalnya,

12. Abou El Fadl, *The Great Theft ...* ,75.

kelompok ini menjadi sangat reaksioner dan begitu 'terlibat' dengan perjuangan duniawi, hanya sebatas untuk penegasan identitas. Kedua, kelompok puritan, tandas Abou El Fadl, cenderung sebatas memanfaatkan simbol dan kategori salafisme untuk menarik simpati. Dengan simbol "kembali pada *al-salaf al-ṣ ālih*" mereka mengajak pada otentisitas. Ini sebagaimana mereka menolak disebut sebagai wahabi, tetapi lebih suka disebut "*salafi*". Pada awal tahun 70-an, kaum puritan wahabi berhasil mengubah salafisme dari teologi berorientasi modernis-liberal menjadi teologi literalis, puritan dan konservatif. Kemudian mereka menyebarkan paham puritan mereka dengan topeng Salafisme.[13] Perpaduan antara wahabi dan *salafi* ini disebut oleh Abou El Fadl dengan istilah "salafabisme". Salafabisme lahir setelah kelompok wahabi berhasil melakukan ko-optasi terhadap bahasa dan simbol *salafi* sehingga keduanya menjadi sulit untuk dibedakan.[14]

Hubungan yang kuat antara wahabi-*salafi* ditunjukkan pada peristiwa terorisme di Mesir tahun 1970-an. Tokoh-tokoh puritan wahabi-*salafi* yang dianggap bertanggung jawab terhadap peristiwa tersebut – termasuk pembunuhan Presiden Anwar Sadat - meliputi, Shālih Sarayya, Shukri Muṣṭafā dan Muḥammad 'Abd al-Salam Faraj. Tokoh yang terakhir ini cukup berpengaruh dengan risalahnya, *al-Farīḍah al-Ghāibah,* yang banyak menyerukan digelarnya operasi jihad secara terus menerus terhadap nonmuslim dan umat Islam yang dinilai telah melakukan bid'ah. Meyer dalam hal ini mengutip pernyataan 'Abd al-Salām Faraj:

> "The Qur'an and the Hadith were fundamentally about warfare. The concept of jihad, struggle, was meant to

13. Abou El Fadl, *The Place of Tolerance .. ,* 10.
14. Abou El Fadl, "The Orphans of Modernity and the Clash of Civilizations" dalam http://www.scholarofthehouse.org/orofmodandcl.html (Akses, 31 Desember 2007).

be taken literally, not allegorically … the duty that has been profoundly neglected is precisely that of jihad, and it calls for fighting, which meant confrontation and blood … anyone who deviates from the moral and social requirements of Islamic law to be targets for jihad; these targets include apostates within the Muslim community as well as expected enemies from without".[15]

Penyebaran paham mereka didukung oleh kondisi mencairnya tradisi dan otoritas dalam Islam. Hal tersebut selain disebabkan oleh kampanye kaum reformis untuk tidak terikat pada tradisi klasik/ulama' dan faqih, juga disebabkan oleh kolononialisme yang pengaruhnya masih sangat terasa pada era kontemporer. Di banyak negara muslim pasca-kolonial, agama dan lembaga-lembaganya diadministrasi dan diintervensi untuk dapat dikontrol dan dijinakkan. Dalam kondisi seperti ini, lembaga tradisi yang dalam sejarahnya memarjinalkan paham puritan justru menjadi marginal. Hal ini menyebabkan vakumnya otoritas dalam Islam yang kemudian dimanfaatkan oleh kelompok Puritan untuk berbicara atas nama Islam, bahkan atas nama Tuhan! Ini adalah 'bencana', mengutip pendapat Garaudi, karena batas antara ucapan Tuhan dan manusia dilenyapkan.[16]

Sebagai penegasan paparan di atas, Abou El Fadl mencatat beberapa kelemahan lain dari kelompok puritan (salafabisme).[17]

---

15. sebagaimana dikutip oleh Thalhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 514.
16. Sebagaimana dikutip oleh Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy: A Sysitem Aprouach* (Herndon: The Institut of Islamic Thought, 2008), 194.
17. Abou El Fadl, "The Orphans of Modernity and the Clash of Civilizations".

1. Mereka menolak etnosentrisme dalam kajian agama, akan tetapi mereka mengembangkan etnosentrisme Arab Badui dan memaksakannya pada yang lain;
2. Mereka menunjukkan penolakan terhadap mazhab-mazhab fikih dan menghindarkan diri pada kajian kesejarahan yang kritis terhadap fikih;
3. Kelompok puritan menyeleksi riwayat dan teks dalam rangka memaksakan pandangannya;
4. Kelompok puritan melarang umat Islam menjalin relasi dengan nonmuslim, kecuali dalam posisi superior;
5. Mereka berlindung pada pada masa lalu keemasan Islam, dan pada teks ketika dihadapkan pada tantangan modernitas;
6. Ajaran puritan pada dasarnya tidak begitu diterima oleh masyarakat Arab dan masyarakat lain, akan tetapi penyebarannya lebih banyak melibatkan kekuatan politik dengan aliansinya pada keluarga Bani Sa'ud, dan kekuatan pendanaan dengan aksesnya pada sumber minyak;
7. Kelompok puritan lebih banyak memakai lembaga jihad dalam rangka mengusung cita-cita mereka. Akan tetapi jihad yang mereka konsepsikan dan terapkan bersifat fisik sebagaimana pendekatan mereka yang bersifat literal terhadap teks-teks keagamaan.

Salafabisme sebagai karakternya dipaparkan di atas, menurut Abou El Fadl, adalah genealogi dari kelompok puritan kontemporer yang gaungnya demikian menggema karena konsepsi dan aplikasi jihad mereka yang membuat masyarakat dunia miris.

B. Jihad, Terorisme dan Ide tentang Perang Suci (*Holy War*)

1. Jihad dan Perang Suci

Bernard Lewis, spesialis sejarah Islam dan interaksi antara Islam dan Barat, menyatakan walaupun wacana politik Islam sering diasosiasikan dengan perang suci *(holy war)* dalam kamus orang-orang Barat, akan tetapi kenyataannya tradisi bahasa Arab klasik tidak mengenal terma yang berkorespondensi dengan perang suci. Dalam tradisi Islam, sakralisasi lebih sering dilekatkan pada tempat, dan bukan pada individu atau aktivitas kemanusiaan semisal perang. Lewis berkesimpulan bahwa penyandingan kata "suci" pada kata subtantif "perang" tidak muncul pada teks-teks klasik, akan tetapi rangkaian ini adalah inovasi bahasa Arab modern yang bersifat asing. [18] Terma "perang suci" lebih didasarkan pada alasan bahwa perang tertentu diperintahkan oleh Tuhan sebagaimana termaktub dalam teks-teks suci. Terma ini kemudian diterjemahkan dengan kata "jihad". Dasar kewajiban jihad sebagai "perang suci" dalam tradisi Islam, menurut Lewis, adalah universalitas wahyu yang harus disebarkan kepada semua manusia. Kewajiban ini tidak mengenal batas waktu dan tempat, sehingga dunia menerima dogma Islam, atau berada di bawah kekuatan negara Islam. walaupun begitu, Lewis masih mengakui varian makna yang bisa dikandung oleh konsep jihad, selain makna militer, yakni makna moral-spiritual. Makna ini utamanya dikembangkan

---

18. Tradisi Islam mengenal banyak tempat suci, utamanya adalah Ka'bah di Mekah dan makam Nabi Muḥammad s.a.w., akan tetapi biasanya kata yang dipakai tidak dari akar *qds,* tetapi *hrm* yang makna asalnya adalah "larangan". Kata ini kemudian dikonotasikan dengan "terhormat" dan "tidak bisa diganggu gugat". Lihat, Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), 71-72.

oleh teolog Shi'ah dan kelompok reformis-modernis pada abad 19 dan 20.[19]

Berbeda dengan Lewis yang masih memberi kemungkinan makna perang suci pada konsep jihad, Abou El Fadl menolak sama sekali pengidentikan jihad dengan perang suci. Konsep jihad, tandas Abou El Fadl, berbeda dengan perang suci *(holy war)* sebagaimana pengalaman perang salib yang dikembangkan dari doktrin "penyucian diri" lewat pertumpahan darah. Jihad sebagaimana terpotret dalam media Barat menurut Abou El Fadl sering diasosiasikan dengan ide tentang perang suci untuk membela agama Tuhan melawan nonmuslim. Dalam ide perang suci, pembunuhan adalah bentuk mekanisme pendekatan diri kepada Tuhan, dan perang dinilai sebagai suci. Dalam hal ini, kecurangan dan kekejaman dalam perang tidak dianggap sebagai bentuk barbarisme. Dalam sebuah *interview* Media Qantara dengan Abou El Fadl, ia menuturkan:

> "Jihad also differs from the holy war in the Crusade period, which developed from the doctrine of self-purification through bloodsheds. In the idea of holy war, murder is regarded as a mechanism to approach God and war is regarded as sacred. Hence, any cruelty in war will not be seen as a form of barbarism".[20]

Sekali lagi, tradisi Islam tidak mengenal konsep "perang suci" sebagaimana kata ini – *al-h}arb al-muqaddas* - bukan bagian dari ekspresi/ungkapan al-Qur'an dan para teolog muslim. Perang dalam kamus para teolog tidak pernah bersifat suci; ia hanya mungkin mendapat justifikasi atau tidak, dan

19. Ibid., 72-73.
20. Lihat Abou El Fadl, "Jihad Gone Wrong".

bila mendapatkan justifikasi mereka yang terbunuh di medan peperangan diberi predikat sebagai *shāhid* (*martyr*).[21]

Dalam Islam, menurut Abou El Fadl, tidak dikenal adanya teologi "perang suci". Berbeda dengan Kristen, Islam tidak mempunyai institusi dan otoritas kependetaan yang bisa menentukan status kesucian sebuah perang. Institusi kependetaan dalam Kristen mempunyai otoritas untuk menentukan bahwa sekelompok tentara adalah berstatus sebagai "tentara salib" dan menjamin penebusan dosa bagi para tentara ini. Sementara dalam Islam, tak seorangpun mempunyai wewenang – termasuk Khalifah atau Yuris – untuk menentukan status *shāhid* (martir) bagi mereka yang tewas dalam medan peperangan karena membela agama. Janji Tuhan akan ke-*shāhid*-an ini memang diyakini adanya, akan tetapi penentuannya merupakan hak ekslusif Tuhan dan karena Tuhan-lah yang mengetahui kedalaman niat dan motif seseorang.[22]

Perang suci (*holy war*), menurut Abou El Fadl, adalah produk khas dari budaya Kristen Eropa yang hendak diproyeksikan pada situasi sosial kesejarahan yang sama sekali berbeda. Karena itu dalam konteks makna jihad, Abou El Fadl menyatakan bahwa "perang suci" adalah definisi yang kabur dan konsep sosio-kesejarahan yang disalahgunakan : *"Holy War is ill-defined and*

21. Abou El Fadl, *The Place of Tolerance ...* ,19. *Martyr* berasal dari bahasa Yunani *"martys"* yang bermakna "saksi". Dalam tradisi Yahudi dan Kristen terma ini untuk menyebut mereka yang bersedia untuk menderita, bahkan mati daripada harus meninggalkan keimanan. *Martyrdom* (kesyahidan) dalam hal ini merupakan saksi atas keimanan tersebut, dan saksi atas kesediaan untuk menderita dan mati. Dalam tradisi Islam *shāhid* juga bermakna "saksi", akan tetapi mempunyai konotasi yang berbeda. Menurut Lewis kesyahidan dalam Islam bermakna kematian dalam jihad dan balasannya dalam bentuk kebahagiaan di akhirat. Lihat, Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror* (New York: The Modern Library, 2003), 38.
22. Abou El Fadl, *The Great Theft ...* ,221 – 222.

misused socio-historical concept". Jihad menurutnya tidak bisa dipahami sebagai "perang suci", jihad mempunyai makna yang lebih general dan penuh dengan nuansa makna, jihad muncul dalam konteks sosial-kesejarahan yang bersifat partikular dan khas. Walaupun begitu, banyak media Barat didukung oleh sarjana-sarjana yang phobia Islam sering melontarkan ungkapan-ungkapan sensasional *"sacred rage"* dan *"Islamic crusade"* untuk menggambarkan dinamika jihad. Ungkapan-ungkapan ini diderivasikan dari konsep perang suci (*holy war*), dan hanya bisa dipahami dalam kaitannya dengan pengalaman kesejarahan Kristen di Barat.[23]

Berbeda dengan Abou El Fadl, lewis berpendapat bahwa jihad kadang-kadang dipresentasikan oleh umat Islam sebagaimana *crusade* (perang salib) dalam tradisi Kristen. Perang salib dan jihad menurut Lewis kurang lebih mempunyai persamaan. Masing-masing pelaku perang salib dan jihad memproklamasikan perang suci untuk kesetiaan pada iman melawan musuh yang kafir. Akan tetapi keduanya mempunyai perbedaan, dalam hal bahwa tradisi *crusade* berkembang "belakangan" dalam sejarah Kristen. Umat Kristen menurutnya sejak abad ke-7 dalam posisi diserang *(under attack)* dan kehilangan banyak wilayahnya beralih ke tangan penguasa politik Islam. Sementara konsep perang suci *(holy war, just war)* sudah *familiar* dalam Islam sejak awal. Jihad hadir sejak awal sejarah keislaman, terekam dalam teks suci, dalam episode kehidupan Nabi dan para penerusnya, dan bahkan berlangsung terus menurus dalam sejarah keislaman, hingga era sekarang.[24] Pernyataan Lewis, sebagaimana sinyalemen Abou El Fadl,

---

23. Lihat, Abou El Fadl, "The Use and Abuse of Holy War: Review of 'The Holy War Idea in Wastern and Islamic Traditions'", dalam http://www.cceia.org/resources/journal/14/review_essays/216.html (Akses, 28 Juni 2010).
24. Lewis, *The Crisis of Islam,* 37.

adalah proyeksi pengalaman perang salib ke ranah tradisi Islam, dan bahkan dengan argumentasi kesejarahan, perang suci lebih mengakar dalam tradisi keislaman. Padahal apa yang terpotret dalam realitas kesejarahan umat Islam tidak selalu mencerminkan Islam subtansial. Bahkan, kalau menilik sejarah Islam, pada awal interaksinya dengan nonmuslim, Islam tidak saja telah berhasil melebarkan sayapnya jauh melampaui titik geografis kelahirannya dengan ekspedisi militer, akan tetapi juga hubungan antara pihak oposisi dan penguasa dalam pemerintahan Islam sering diwarnai dengan pertumpahan darah.[25] Karena itu, realitas kekerasan dalam sejarah perjalanan umat Islam tidak selalu pararel dengan dogma dan ajaran Islam.

2. Jihad dan terorisme

Maraknya aksi terorisme oleh kelompok puritan yang puncaknya adalah 11 September 2001, menjadikan jihad begitu diidentikkan dengan aksi ini. Dengan maksud untuk memelihara kemurnian makna jihad, Abou El Fadl dalam banyak kesempatan menegaskan bahwa jihad berbeda dengan terorisme.[26] Terorisme merupakan isu yang bersifat tekhnis,

---

25. Alwi Shihab, *Islam Inklusif; Menuju Sikap Terbuka dalam beragama* (Bandung: Mizan, 1998), 283
26. Lihat Abou El Fadl, "Jihad Gone Wrong". Jihad berbeda dengan terorisme. Akan tetapi, tidak berarti terorisme tidak mempunyai preseden dalam sejarah Islam. Menurut Lewis, terorisme berakar pada kelompok *assasin,* yakni kelompok beragama fanatik yang menilai bahwa bentuk ibadah yang penting adalah membunuh mereka yang dinilai menyeleweng dari akidah. Kelompok *assasin* muncul pada era awal dalam bingkai persoalan politik internal umat dengan ditandai pembunuhan dua khalifah terakhir oleh pemberontak muslim. Bentuk terorisme ini kemudian berkembang dengan target langsung tidak lagi penguasa, akan tetapi penduduk sipil yang tidak terlibat, dan pelaku bersedia mati tidak karena musuh, akan tetapi dengan tangannya sendiri. Inilah yang disebut *suicide terrorist.* Bentuk terorisme ini pada dasarnya ingin mendapatkan popularitas lewat media dan menebar ketakutan, sementara

dari pada emosional. Menurut Pearlstein,"terorisme" - berbeda dengan "terror" - adalah bentuk spesifik dari pemberontakan sipil *(civil rebellion)* - yakni muncul dari bawah - dengan penggunaan kekerasan yang ditujukan pada simbol-simbol atau objek dari korban/sasaran. Penggunaan kekerasan tersebut dimaksudkan sebagai upaya pemaksaan (yang dilakukan tidak secara langsung) untuk memenuhi sebuah tuntutan dengan menebar ketakutan. Termasuk dalam kategori terorisme adalah penculikan, penyanderaan, pengeboman, sabotase, dan penyerangan dengan bahan-bahan kimia serta biologi. Sementara itu "terror" sama dengan pengertian di atas, akan tetapi dilakukan oleh level pemerintah, bukan organisasi non-pemerintah. Contoh dalam hal ini adalah penembakan, pemenjaraan, penyiksaan, pengasingan dan yang lainnya.[27]

Dalam dasawarsa terakhir dengan maraknya aksi kekerasan atas nama agama oleh kelompok puritan Islam, utamanya dalam bentuk bom bunuh diri *(suicide bombing)*, menjadikan jihad begitu identik dengan terorisme. Aksi bom bunuh diri dengan target masyarakat sipil sebagaimana terjadi di Israel dan terorisme yang dilakukan oleh Osama b. Laden, menurut Abou El Fadl, adalah contoh konkrit bentuk terorisme. Bagi muslim puritan aksi, terorisme bisa menjadi bagian dari jihad dan pelakunya dinilai sebagai martir. Atas dasar hal tersebut, sebagian pengamat Barat melakukan generalisasi bahwa hukum Islam memberikan legitimasi terhadap tindakan terorisme yang ditujukan kepada nonmuslim.[28] Karena itulah, jihad sering kali

---

penghancuran musuh yang sebenarnya menjadi tujuan nomor dua. Lihat, Lewis, *The Crisis of Islam,* 147.

27. Richard M. Pearlstein, *Fatal Future: Transnational Terrorism and the New Global Disorder* (Texas: The University of Texas Press, 2004), 1-2.
28. Abou El Fadl, "Commentary: Terororism is at Odds with Islamic Tradition", dalam http://www.muslim-lawyers.net/news/index.

digambarkan sebagai ekspresi intoleran Islam terhadap pemeluk agama lain.

Jihad dalam bentuk 'bom bunuh diri' pada hakikatnya merupakan fenomena yang terjadi pada era modern, dalam artian tidak bersumber pada literatur 'moderat' Islam.Secara psikologis, keyakinan dan fantasi kehidupan abadi di hari akhir sangat berpengaruh terhadap motivasi para *bombers*. Salah satu kritik Abou El Fadl adalah bahwa konsep jihad mereka telah mengabaikan detail-detail aturan perang sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an. Persoalannya, menurut Abou El Fadl, bukan semata bom bunuh diri-nya, akan tetapi pembunuhan terhadap manusia tanpa pembedaan antara agresor *(muḥārib)* dan non-agresor *(ghayr muḥārib)* yang terdiri dari anak-anak, wanita dan lanjut usia. Dan ini adalah pelanggaran berat menurut literatur fikih. Fikih menurutnya sangat konsis dengan etika perang. Fikih melarang apa yang disebut dengan *random killing* atau *qaṭl al-ghīlah*. *Qaṭl al-ghīlah* adalah bentuk pembunuhan yang tidak memberi kesempatan kepada target untuk melakukan pembelaan diri.[29]

Aksi terorisme tidak saja ditujukan kepada Barat; kepada mereka yang dinilai telah keluar dari Islam (murtad); kepada pemerintah yang dinilai tidak adil, akan tetapi juga ditujukan pada kalangan warga sipil. Peristiwa 11 September 2001 adalah

---

php3?aktion=show&number=78 (Akses, 27 Nopember2007). Menurut C.F. Martin E. Marty, dalam menghadapi situasi global yang menurut mereka timpang, kelompok militan muslim menekankan pada tiga hal. Pertama, persaudaraan universal seluruh umat Islam yang tidak terbatas pada konsep negara bangsa dan jihad global. Kedua, masyarakat muslim dengan sumber daya minimal dapat mengalahkan musuh yang tangguh seperti pernah terjadi pada perang Afghanistan pertama yang dapat mengalahkan Soviet. Ketiga, tindakan terorisme sehingga tujuan mereka bisa tercapai. Lihat sebagaimana dikutip oleh Thalhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam ... ,* 507.

29. Abou El Fadl, "Commentary: Terrorism is at Odds with Islamic Tradition".

contoh nyata dari target jihad yang tidak saja ditujukan pada pemerintahan Amerika, akan tetapi warga sipil yang tidak berdosa. Barang kali menurut kelompok Puritan, warga sipil adalah "sasaran antara", sedang target utamanya adalah pemerintahan Amerika. Akan tetapi bagi Abou El Fadl, membunuh warga sipil yang *nota bene*-nya adalah *non-combatant* adalah sesuatu yang terlarang dalam literatur fikih klasik. Berkaitan dengan sasaran antara *(indirect target)*, Abou El Fadl menganalogikan dengan larangan membunuh muslim *(indirect target)*, untuk sampai pada musuh yang sebenarnya *(direct target)*.[30]

Berdasar pada tradisi kenabian, fikih telah membuat batasan-batasan dalam perang yang terpaksa dilakukan. Di antaranya adalah larangan untuk membunuh anak-anak-anak, wanita, orang tua, pertapa, mereka yang memilih damai, petani serta pembantu, kecuali mereka menjadi tentara. Tumbuh-tumbuhan dan properti tidak boleh dirusak, lubang-lubang sumur tidak boleh ditutup, pelontar api tidak boleh dipakai dalam perang, semuanya merupakan aturan perang yang telah dipaparkan dalam fikih. Selain itu, dalam kondisi apapun, penyiksaaan, mutilasi dan pembunuhan terhadap tawanan perang tidak diperbolehkan. Aturan-aturan perang ini menurut Abou El Fadl, tidak saja berdasar interpretasi yuris terhadap teks, akan tetapi juga merupakan komitmen moral dan etis dari para yuris klasik.[31] Komitmen moral tersebut mengatur tidak saja 'mengapa' sebuah perang dilaksanakan akan tetapi juga 'bagaimana' perang dilaksanakan.[32]

---

30. Ibid.
31. Abou El Fadl, "Islam and the Theology of Power" dalam http://www.islamfortoday.com/ elfadl01.htm,(Akses, 14 Nopember 2007)
32. Abou El Fadl, *The Great Theft,* 242.

Terorisme pada dasarnya merupakan perang yang bersifat 'tak terbatas'. Dengan keyakinan kelompok puritan bahwa sebagian besar negara Muslim atau Negara yang penduduknya mayoritas muslim berada dalam kolonialisasi Barat dan Amerika, mereka menganggap absah untuk melakukan tindakan terorisme di Negara manapun. Pemerintah-pemerintah setempat dinilai sebagai agen-agen Barat, dan karena itu proteksi mereka terhadap orang-orang Barat dan Amerika, termasuk simbol-simbol mereka, dianggap tidak absah. Karena itulah menurut Abou El Fadl, sejak tahun 1980 hingga sekarang kelompok puritan di Arab Saudi, Yaman, Mesir dan negara-negara yang lain terus berusaha untuk menyerang, dan melakukan tindakan terorisme terhadap orang-orang Barat berikut properti mereka.[33]

Selain interpretasi teks yang bersifat tekstual, terorisme yang dilakukan kelompok puritan pada dasarnya disandarkan pada alasan yang bersifat fungsional dan oportunistik, tandas Abou El Fadl. Perlawanan yang berbentuk aksi terorisme menurut mereka adalah satu tuntutan atau pilihan terakhir karena perang yang bersifat konvensional dinilai akan bersifat destruktif bagi mereka sendiri. Ini didasarkan pada kesadaran bahwa umat Islam adalah lemah dan tidak lebih maju dalam hal apapun dibandingkan dengan Barat. Dalam kondisi seperti ini (darurat) mereka mendapatkan pembenaran untuk melanggar prinsip-prinsip akhlak dan fikih dengan mengorbankan masyarakat sipil dan menghancurkan apapun untuk menebar ketakutan, dan membuat Barat melepas dominasinya terhadap wilayah muslim.[34]

Perang dalam bentuk aksi terorisme juga dinilai oleh kelompok Puritan sebagai perang yang bersifat defensif.

---

33. Ibid., 232.
34. Ibid.

Pendapat ini dinilai Abou El Fadl bersifat ironis dan tak lebih hanyalah justifikasi terhadap apa yang mereka lakukan. Sebab, jika mereka menyatakannya sebagai perang ofensif, tentulah mereka tidak bisa melakukan kekerasan, kecuali memberikan opsi terlebih dahulu kepada musuh untuk menjadi muslim. Ini sebagaimana teks klasik mengatakan demikian.[35]

Terorisme menurut Abou El Fadl juga tidak mengakar pada tradisi Islam, akan tetapi merupakan bagian dari ideologi liberasi nasional abad ke-19 dan 20 M. Artinya, tindakan mereka tidak didasarkan pada spirit keagamaan murni. walaupun kelompok-kelompok terroris mengadopsi justifikasi-justifikasi teologis dan yuridis bagi tindakan mereka, tetapi ideologi, simbol, bahasa, dan struktur organisasi mereka merefleksikan adanya pengaruh dari perjuangan anti kolonialisme. Kelompok-kelompok ini memakai nama-nama, semisal *ḥizb* (partai), *taḥrīr* (liberasi), *taqrīr al-masīr, ḥarakah, al-kawādir al-fa'ālah* (kader yang aktif) atau *ḥarb muqaddas* (perang suci). Singkatnya bagi Abou El Fadl, terorisme muslim merupakan bagian dari warisan sejarah kolonialisme dan bukan warisan dari fikih.[36] Hal ini dikuatkan oleh pendapat Mohammad Hashim Kamali, menurutnya terorisme dalam bentuk *suicide bombing* tidak mempunyai preseden dalam fikih dan sejarah Islam. Bom bunuh diri atas nama Islam, menurut Kamali, adalah fenomena sosiopolitik, dan bukan fenomena teologis.[37]

---

35. Ibid.
36. Abou El Fadl, "Commentary: Terorism is at Odds with Islamic Tradition".
37. Merujuk pada Robert Pape, ahli politik yang melakukan riset terhadap fenomena *suicide terrorism* tahun 1980 – 2001, mendapatkan temuan bahwa agama bukanlah faktor pendorong terorisme bunuh diri, hanya ada sekit sekali hubungan antara terorisme bom bunuh diri dengan fundamentalisme Islam, atau agama. Kebanyakan tindakan terorisme bertujuan untuk menegakkan atau memelihara artikulasi politik. Sementara itu, Kamali menegaskan bahwa

Wajar bila kemudian, Abou El Fadl menyatakan bahwa jihad sebagaimana yang dilakukan kelompok puritan dinilai telah menyimpang baik secara teologis, moral (akhlak) dan hukum. Sebagai bagian dari masyarakat Amerika, Abou El Fadl bisa menyaksikan dan merasakan secara langsung implikasi dari aksi terorisme yang begitu mengenaskan. Sebagaimana pelaku terorisme yang mengatasnamakan tindakannya sebagai jihad, Abou El Fadl juga menegaskan bahwa perlawanannya terhadap terorisme-jihadis adalah bagian dari jihad. Ia menuturkan[38] :

> "When I write an article speaking to extremists and convincing them that they are wrong theologically and morally and legally," says Abu El Fadl, "I consider my self in a state of jihad. I expect to be rewarded by God."

Untuk membebaskan makna dan aplikasi jihad dari bentuk terorisme kelompok puritan, Abou El Fadl memberikan

---

larangan terorisme dalam bentuk *suicide bombing* dapat dirujukkan pada ketidakbolehan membunuh jiwa kecuali secara *haqq* (al-An'ām [6]: 151), dan larangan untuk membunuh diri sendiri (al-Nisā` [4]}: 29), dan tentu juga bertentangan dengan prinsip akhlak dalam aplikasi jihad, khususnya larangan untuk membunuh *non-combatants.* Lihat Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld, 2008), 287. Hal senada juga dikatakan Franz Magnis-Suseno bahwa terorisme adalah gejala modernitas. Banyak terorisme yang berlatar belakang nasionalisme budaya dan daerah. Di antara contohnya adalah, terorisme Badermeinhoff (Rate Armee Fraktion) di Jerman, IRA di Irlandia Utara, ETA di Spanyol Utara, Tentara Merah di Italia dan Jepang, Shivsena di India, Sikh di Punjab, Tamil Elam di Srilangka, al-Qaedah dan yang lainnya. Lihat, Franz Magnis-Suseno, "Islam dan Munculnya Kelompok Teroris", dalam Z.A. Maulani et al., *Islam dan Terorisme: Dari Minyak Hingga Hegemoni Barat* (Yogyakarta: UCY Press, 2005), 131.

38. Sebagaimana dikutip oleh Guy Ruz, "The War on the Word Jihad", dalam http://www.npr.org/ templates/story/story.php?storyId=6392989 (Akses, 29 Maret 2010).

tawaran untuk menyebut tindakan mereka sebagai *ḥirābah,* yakni dengan mengganti huruf "j" pada kata jihad dengan huruf "h".[39] Abou El Fadl dalam hal ini menilai bahwa kekerasan-kekerasan atas nama agama yang dilakukan oleh kelompok puritan pada dasarnya bukan bagian dari jihad sebagaimana klaim mereka selama ini, akan tetapi merupakan bagian dari *ḥirābah*. Karena itu, ungkapan yang tepat adalah perlawanan terhadap kelompok *hirabis,* dan bukan terhadap kelompok jihadis. Akan tetapi sayangnya Abou El Fadl, menurut Sherman A. Jackson, tidak memberikan elaborasi yang memadahi tentang keterkaitan antara *ḥirābah*, *qaṭ' al-ṭarīq* dan terorisme.[40]

Ḥirābah dalam kitab-kitab fikih disebut dengan istilah lain, *qaṭ' al-ṭarīq. Ḥirābah* oleh para Yuris disebut sebagai tindak pidana pencurian dalam skala yang besar/luas. Disebut dengan pencurian karena tindakan mereka dilakukan secara sembunyi-sembunyi melawan kebijakan seorang imam (pemerintah) dan dinilai *impact*-nya luas, karena yang menjadi korban tidak saja target pencurian, akan tetapi juga pihak-pihak lain.[41] Dalam tradisi fikih, tandas Abou El Fadl, *hirābah* dinilai sebagai bentuk

39. Ibid.
40. Sherman A. Jackson, "Domestic Terrorism in the Islamic Legal Tradition" dalam http://users.tpg.com.au/dezhen/jackson_terrorism.html (Akses, 29 Maret 2010). Lihat juga Abou El Fadl, *The Islamic Law of Rebellion: The Rise and Development of the Juristic Discourse on Insurrection, Insurgency and Brigandage* (Disertasi: Princeton University, 1999).
41. Beberapa persyaratan yang harus dipenuhi sehingga tindakan tertentu dapat dinilai sebagai *ḥirābah* adalah: pelakunya baligh dan berakal, targetnya beragama Islam atau *dhimmi* dan merupakan pemilik sah dari harta yang dicuri, tidak mempunyai hubungan kekerabatan dengan pelaku, dan selebihnya *ḥirābah* harus memenuhi rukun-rukun sebagaimana dalam pencurian. Lihat, Aḥmad Fatḥi Yahnasī, *Madkhal al-Fiqh al-Jinā'i al-Islāmi* (Beirut: Dār al-Shurūq, 1989), 48 – 51.

kepengecutan, tindakan kriminal yang ganas, dan dosa besar sehingga dimungkinkan pelakunya dihukum mati. Tradisi fikih, menurutnya, secara eksplisit melarang membunuh tawanan atau diplomat, walaupun tindakan tersebut didasarkan pada pembalasan terhadap tindakan pihak musuh. Lebih jauh, tradisi fikih juga melarang penyerangan yang dilakukan secara sembunyi-sembunyi, dan tanpa 'pandang bulu', baik muslim atau nonmuslim. Orang bisa saja menyimpulkan bahwa para Yuris melihat tindakan kriminal tersebut bertolak belakang dengan prinsip kekesatriaan dalam tradisi budaya Arab.[42]

Bila dirujukkan pada tradisi fikih, berdasar penyelidikan Sherman A. Jackson, *ḥirābah* tidak sekedar dimaknai sebagai *qaṭ'u al-ṭarīq* dengan bermotifkan uang dan harta. Unsur esensial dalam *ḥirābah* menurutnya adalah menebar ketakutan/teror (*spreading of fear*), dan membuat target tak berdaya (*helplessness*). Bahkan, belakangan Yuris Maliki (dengan dua unsur esensial di atas) memperluas skop *ḥirābah* pada tindakan-tindakan kriminal yang lain yang tidak bermotifkan uang. Al-Dardir, Yuris Maliki, menurut kutipan Jackson mengatakan:[43]

> Ḥirābah explicitly as "... blocking the streets (qaṭ al-ṭ arīq), i.e. terrorizing them (yukhifuha) by preventing their free passage, i.e. by preventing people from freely traveling them, even if there is no attempt to take their money."

Dari perspektif di atas, berkembang wacana untuk mempertautkan terorisme dengan tindakan *ḥirābah* karena keduanya

42. Abou El Fadl, "What Became of Tolerance in Islam", dalam http://www.scholarofthehouse.org/ whatlosantim.html, (Akses, 31 Desember 2007)
43. Sherman A. Jackson, "Domestic Terrorism in the Islamic Legal Tradition".

mempunyai unsur esensial yang sama. *Ḥirābah* dalam hal ini, menurut Jackson, mempunyai batasan yang sama dengan batasan terorisme yang dibuat oleh FBI, lantaran *ḥirābah* baik langsung atau tidak telah menebar rasa takut pada masyarakat. FBI, pihak yang banyak bersinggungan dengan terorisme memberikan definisi sebagai berikut[44]:

> "Terrorism as, ... the unlawful use of force or violence against persons or property to intimidate or coerce a government, the civilian population, or any segment thereof, in furtherance of political goals".

Dalam al-Qur'an, pelaku *ḥirābah* dinilai telah melakukan kerusakan (*fasād*) di muka bumi. *Fasād* bermakna menyebabkan kerusakan, berbuat aniaya dan destruksi di muka bumi, termasuk kegiatan terorisme. *Fasād* sebagai konsep bisa mencakup bentuk-bentuk gangguan dan kekacauan lain yang mengancam harmoni kehidupan sipil, bahkan *ḥirābah* dinilai lebih berbahaya. Karena itu, munculnya rumusan fikih tentang *ḥirābah* pada dasarnya dimaksudkan untuk memelihara kehidupan publik. *Ḥirābah* adalah tindakan melawan hukum, dan pantas untuk mendapatkan hukuman karena telah menyebabkan masyarakat kehilangan rasa aman, baik terhadap nyawa atau properti mereka.[45] Baik dinilai justifikatif atau tidak, *ḥirābah* tetap bukan bagian dari bentuk jihad, dan bukan bertujuan untuk memperoleh keadilan sosial.

Konsep *ḥirābah* berbeda dengan *al-bagy* (*rebellion*). Menurut Yuris, selain peperangan (*qitāl*) terhadap nonmuslim, ada tiga model peperangan yang lain, yakni: perang terhadap orang-orang yang murtad, perang terhadap para pembajak (*muḥ*

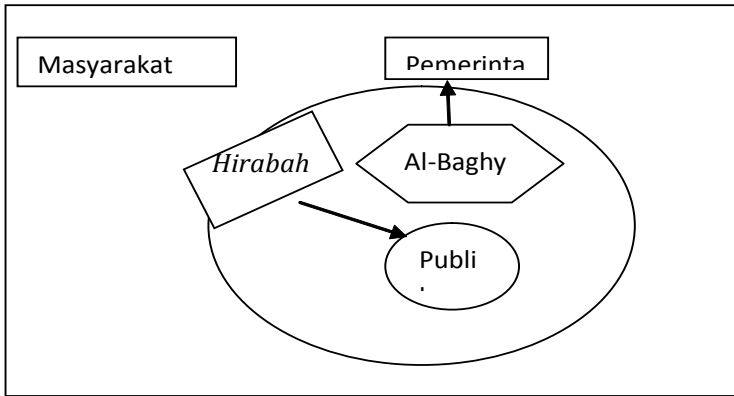
44. Ibid.
45. Making sense of Jihad vs. *Ḥirābah*, dalam (Akses, 29 Maret 2010).

āribūn) dan perang terhadap para pemberontak (*al-bughā*).[46] Dari keterangan ini bisa dipahami bahwa *ḥirābah* berbeda dengan *al-baghy*. *Al-Baghy* dipersepsikan oleh para yuris sebagai perlawanan terhadap pemerintah, yakni bertujuan untuk menggulingkan pemerintahan yang sah karena dinilai telah menyeleweng. Sementara *ḥirābah* adalah kekerasan yang dilakukan oleh individu, atau kelompok terhadap publik dengan cara menebar rasa takut dan ancaman terhadap fisik dan properti mereka.[47] Menurut Abou El Fadl, para yuris umumnya membenci praktek *rebellion* sebagai resistensi politis. Di satu sisi, tiga abad pertama Islam, yuris memang masih bersifat toleran terhadap pemberontakan politik dengan menyatakan bahwa pemberontak politik tidak boleh dihukum mati dan hartanya tidak boleh disita. Akan tetapi, tandas Abou El Fadl, para yuris menjadi tidak kompromi tatkala mereka memakai metode terorisme dalam pemberontakan mereka, penyerangan sembunyi-sembunyi dan menebar rasa takut. Para yuris menilai serangan teroris terhadap masyarakat sipil tidak berdosa sebagai penyelewengan moralitas, dan tindakan kriminal terkeji.[48]

Perbedaan antara *ḥirābah* dan *al-baghy* dapat digambarkan sebagai berikut:

Al-Baghy (*rebellion*) melawan Pemerintah vs. *Ḥirābah* (*terrorism*) Melawan Publik

---

46. Abou El Fadl, *The Islamic Law ...*
47. Making sense of Jihad vs. *H}ira>bah*.
48. Abou El Fadl, "Terrorism is Odds with Islamic Tradition", dalam http://scholarofthehouse. stores.yahoo.net/terisatodwit.html (Akses, 27 september 2010).

3. Jihad dan Hegemoni Barat

Terorisme kelompok puritan pada dasarnya bukan bertujuan untuk liberasi *(fath}),* sebagaimana yang dikandung oleh makna jihad itu sendiri, akan tetapi untuk penghancuran simbol-simbol modernitas Barat sebagai bentuk resistensi terhadap hegemoni Barat. Abou El Fadl dalam hal ini tidak mengingkari permasalahan dominasi dan hegemoni Barat. Dalam tulisannya, "despotisme dan terorisme", *The Search for Beuty in Islam,* Abou El Fadl berpendapat bahwa bentuk paling kuat dari despotisme adalah hegemoni. Hegemoni menurutnya adalah supremasi terhadap produksi, dan kontrol terhadap pencitraan *(images)* yang bisa mentransmisikan nilai dan budaya. Ia adalah mekanisme reproduksi dan manipulasi nilai dari sebuah simbol, dengan simbol tersebut kita bisa memahami baik dan jelek, bagus dan buruk, serta indah dan seronok. Hegemoni dengan kekuatan *image* dan simbol pada gilirannya mendefinisikan segala keinginan, kebutuhan, bahkan kehidupan kita, serta mendikte bagaimana kita seharusnya berinteraksi dengan yang lain. Hegemoni pada akhirnya juga menegasikan keunikan, individualitas dan kekayaan budaya yang bersifat partikularistik,

dan semuanya menjadi komoditas yang didasarkan pada asas fungsionalitas. Menurut Abou El Fadl, pelaku dari semua ini tidak dipungkiri adalah Barat, khususnya Amerika. Idealisme dan nilai mereka hendak diproyeksikan ke seluruh dunia. Dan terorisme, menurutnya, adalah bentuk resistensi sebagian umat Islam terhadap hegemoni Barat, utamanya Amerika.[49]

Menurut Edward Said, hegemoni Barat terefleksikan pada tradisi orientalisme, *"orientalism as a western style for dominating, restructuring, and having authority over the orient".*[50] Merujuk pada diskursus Michel Foucault tentang *power and knowledge,* Said menyatakan bahwa pengetahuan Barat tentang Islam bukanlah pengetahuan yang bersifat *pure,* akan tetapi bersifat politis.[51] Menurut Said, dominasi Barat dalam bidang politik dan kebudayaan pascakolonial dinilai telah mengukuhkan bahwa Barat tidak saja berhak, akan tetapi juga wajib berkuasa atas Timur.[52] Sementara itu Lewis merasa keberatan dengan generalisasi Said terhadap orientalisme. Lewis mengakui bahwa beberapa orientalis memang mewakili kepentingan dominasi imperialis, akan tetapi studi Eropa terhadap Islam dimulai beberapa abad sebelum ekspansi dan kolonialisasi Eropa. Jerman sendiri, tempat berkembangnya orientalisme, tidak mempunyai pengalaman kolonialisme terhadap Arab.[53] Sementara Muhammed Arkoun kelihatannya tidak ingin terjebak

---

49. Abou El Fadl, *The Search for Beuty in Islam: A Conference of the Books* (Lanham: Rowman & Littlefield Publisher, 2006), 74.
50. Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Book, 1979), 3.
51. Ibid., 9
52. Sebagaimana dikutip oleh Baidhowi dalam, *Antropologi al-Qur'an* (Yogyakarta: LkiS, 2009), 94.
53. Lewis juga mengakui kemungkinan bias dari studi orientalisme, akan tetapi tidak sepakat bila digeneralisasikan pada semua kajian orientalisme. Said menurut Lewis hanya mendasarkan diri pada praduga, motif dan tujuan orientalisme dan mengabaikan realitas faktual karya-karya orientalisme.

pada kontroversi antara Said dan Arkoun, dan tidak ingin bersikap apriori terhadap Barat. Arkoun menilai kajian-kajian orientalis sudah sampai pada taraf obyektifitas kajian, walaupun perkembangannya masih lambat.[54]

Walaupun orientalisme dinilai telah sampai pada taraf obyektifitas, walaupun hal ini juga tidak bisa digeneralisasikan, secara praktis dan seringkali bersifat persuasif, imperialisme pascakolonial masih dirasakan umat Islam. Akan tetapi menurut Abou El Fadl, terorisme bukanlah resistensi yang bersifat konstruktif dan persuasif. Sebaliknya, terorisme adalah resistensi yang bersifat destruktif dan merupakan tindakan oposisi yang sia-sia. Ia adalah bentuk manifestasi dari kecemasan dan keputusasaan menghadapi hegemoni Amerika dan Barat. Terorisme, tegas Abou El Fadl, bukanlah *counter-culture* (budaya tandingan), dan bukan pula *counter-moral value* terhadap hegemoni,akan tetapi merupakan aksi yang tidak berbudaya dan bermoral. Abou El Fadl menyatakan:

> "Terrorism is not a counter-culture to hegemony, rather it is the complete lack of culture. Like many expressions of desperation, it is not assertion of a counter-moral value, but the complete lack of moral value".[55]

Bagi Abou El Fadl pada dasarnya terorisme tidak lebih baik dari hegemoni. Keduanya bersifat represif; mengontrol dan menindas, keduanya juga melakukan dehumanisasi dan manipulasi. Hegemoni melakukan manipulasi dengan kekuatan bujukan dan rayuan, dan satunya melalui teror yang vulgar.

Lihat, Zachari Lockman, *Contending Visions of the Middle East* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 191.

54. Baidhowi, *Antropologi al-Qur'an,* 94.
55. Abou El Fadl, *The Search for Beuty ...,* 74.

Keduanya juga melakukan obyektifikasi terhadap target, me-guasai fisik serta jiwa/hati. Walaupun begitu, hegemoni lebih mengandalkan kekuatan sihir dan hipnotis yang ditujukan pada hati, pikiran dan jiwa, sementara terorisme tidak demikian.[56] Karena itu, jalan terbaik untuk mengatasi terorisme adalah menghilangkan hegemoni, atau dalam bahasa Abd A'la narsisme negara-negara *super power*, seiring dengan upaya mendekatkan umat Islam pada alam modernitas. Hegemoni dan narsisme Barat serta Amerika menurut Abd A'la mengilhami kelompok Puritan untuk mencari jalan "cerdas" tapi pengecut yang berujung pada tindakan terorisme.[57]

Akan tetapi resistensi terhadapnya tidak seharusnya dilakukan dengan jihad fisik yang justru kontradiktif dengan pembangunan peradaban manusia. Apa yang dilakuan oleh Jepang, Cina, Korea, Turki, Iran dalam rangka keluar dari dominasi Barat lebih elegan bagi Abou El Fadl. Resistensi terhadap hegemoni Barat seharusnya dimulai secara internal, yakni perlawanan terhadap pemerintahan yang korup. Umat Islam membutuhkan sistem pemerintahan yang bisa membuka pintu ilmu pengetahuan, teknologi dan budaya yang bisa menyelesaikan persoalan-persoalan lingkungan, ekonomi, kesehatan dan yang lainnya. Mempersiapkan kuda (*khayl*) sebagaimana dipaparkan dalam al-Qur'an, menurut Abou El Fadl, seyogyanya dimaknai mempersiapkan ilmu pengetahuan dan teknologi. Siapapun yang menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi akan bisa mengontrol dunia.[58]

Resistensi terhadap Barat juga berakibat pada perlawanan kelompok puritan terhadap sesama muslim yang dinilai

---

56. Ibid.
57. Abd A'la, *Melampaui Dialog Agama* (Jakarta: Kompas, 2002), 67.
58. Abou El Fadl, "Commentary: Terorism is at Odds with Islamic Tradition".

pro Barat. Pemikiran moderat terhadap fikih dalam rangka kontekstualisasi keilmuan ini terhadap perubahan zaman juga dinilai sebagai imbas dari pemikiran yang berkembang di Barat. Karena itu jihad tidak saja relevan terhadap penganut agama lain, akan tetapi juga terhadap saudara sesama muslim yang dideklarasikan sebagai murtad. Menurut Abou El Fadl, konsepsi jihad seperti ini merupakan bagian dari wahabisme yang menghendaki tafsir tunggal terhadap teks keagamaan. Contoh nyata dari pola pikir ini adalah pembunuhan Duta Besar Mesir di Irak, dan perlawanan terhadap kelompok Shi'ah. Kelompok Shi'ah dinilai sebagai telah keluar dari Islam, dan karenanya diperbolehkan untuk membunuhnya.[59]

Menurut Karen Armstrong, semua bentuk fundamentalisme (puritanisme) mempunyai karakter yang sama, yakni kekecewaan terhadap pengalaman modernitas.[60] Bagi kelompok reformer, tidak ada jalan lain kecuali menyandingkan agama dengan modernitas. Akan tetapi ketika usaha kelompok reformer dinilai tidak menuai hasil, muncul kelompok lain yang menawarkan metode yang ekstrim dan muncullah kelompok puritan. Modernisme bagi kelompok puritan dinilai sebagai ancaman yang hendak menyapu agama. Karena itu perlawanan terhadap modernitas adalah keharusan sebagaimana perlawanan terhadap Barat dan Amerika sebagai simbol dan basis modernitas.

C. Dikotomi *Dār al-Islām* dan *Dār al-Ḥarb* dalam Konsepsi Jihad Abou El Fadl

Sebagaimana disinggung dalam bab sebelumnya, *dār al-Islām* dan *dār al-ḥarb* adalah konsep sentral dalam wacana jihad. Pemisahan secara dikotomis antara wilayah perang (*dār*

59. Ibid.
60. Karen Armstrong, *Islam: A Short History* (New York: The Modern Library, 2002), 164.

al-ḥarb) dan wilayah Islam (*dār al-Islām*), menurut Abou El Fadl menunjukkan bahwa ada sebagian rumusan fikih yang kurang bersifat toleran dan humanitarian, khususnya ketika diterapkan pada era kontemporer. Abou El Fadl berpendapat bahwa pemilahan wilayah secara dikotomis berimplikasi pada pandangan dunia muslim yang eksklusif dan "picik". Keyakinan bahwa karena hanya ada satu Tuhan di akhirat, maka hanya ada satu kedaulatan dan hukum di dunia, yakni kedaulatan *dār al-Islām* dan hukum *sharī'ah*. Wilayah Islam bersifat superior terhadap wilayah lain, dan bahwa jika wilayah nonmuslim secara temporer ditoleransi, akan tetapi wilayah tersebut pada akhirnya harus dikonversi menjadi wilayah Islam melalui pranata jihad.[61] Walaupun kata *"dār"* secara literal dimaknai dengan wilayah, akan tetapi yang dimaksud sebenarnya adalah teritori atau yurisdiksi kekuasaan muslim *versus* kekuasaan nonmuslim. Menghadapi yurisdiksi nonmuslim, menurut sementara yuris, hanya ada tiga opsi yang ditawarkan kepada mereka, yakni; menjadi muslim, membayar retribusi/pajak, atau diperangi.

Walaupun begitu, lanjut Abou El Fadl, doktrin fikih ternyata cukup bervariasi dalam pembagian wilayah ini. sebagian yuris memunculkan pilahan yang disebut dengan *dār al-s}ulḥ/dar al-'ahd,* yaitu wilayah yang mengadakan kontrak damai dengan wilayah Islam, dan *dār al-'adl* yaitu wilayah yang di dalamnya umat Islam mempunyai kebebasan untuk menjalankan agamanya, walaupun wilayah tersebut diperintah oleh nonmuslim. Walaupun begitu, dua wilayah yang disebut terakhir ini tidak begitu popular dalam wacana fikih klasik.[62]Hal tersebut didasarkan pada

61. Abou El Fadl, "Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eight to the Eleventh/Seventeenth Centuries", *Islamic Law and Society,* Vol. 1, No. 2 (1994), 142.
62. Ibid.

keyakinan yang berkembang bahwa kehidupan yang adil hanya mungkin terealisasi di bawah petunjuk *sharī'ah*, dan ini hanya bisa terjadi jika ada pemerintahan Islam yang didedikasikan untuk pengaplikasian *sharī'ah*. Ini bisa dikatakan bahwa kehidupan yang adil bagi seorang muslim hanya dimungkinkan jika ia hidup di bawah pemerintahan Islam. Dari pemahaman di atas, muncullah dikotomi wilayah dan teritori.[63]

Bagi Abou El Fadl sendiri pemilahan secara dikotomis antara *dār al-Islām* dan *dār al-ḥarb* sudah tidak relevan lagi karena ia merupakan determinasi sejarah pada abad pertengahan Islam, dan tidak berkorelasi dengan keimanan serta ajaran subtansial Islam. Pembagian wilayah secara dikotomis ini menurut Abou El Fadl cukup memberikan efek psikologis bagi umat Islam, yakni perasaan dalam situasi perang terus menerus dengan nonmuslim hingga terbukti umat Islam berhasil mengalahkan mereka. Pada masa abad pertengahan, prinsip yang dibangun oleh para yuris adalah "jika tidak terbukti sebaliknya, nonmuslim adalah ancaman bagi umat Islam". Dan memang pada saat itu, setiap negara merasa dalam situasi ketegangan, dan perang dengan semua bangsa lain, sehingga ada pakta perdamaian. Pakta perdamaian ini pun lazimnya dibatasi hinggga 10 tahun, yakni mempunyai masa kadaluwarsa. Perdamaian dengan negara lain dalam waktu yang tak terbatas dipandang tidak menguntungkan bagi realitas politik, dan situasi normal atau lazim menghendaki adanya perang atau *tension* antara *dār al-Islām* dan *dār al-ḥarb*.[64]

Negara yang mengadakan pakta perdamaian dengan pemerintahan Islam sebagaimana tersebut di ataslah yang disebut dengan *dār al-ṣulḥ*/wilayah netral. Terhadap *dār al-ṣulḥ* ini perang dan kekerasan tidak boleh dilakukan, dan bilamana kelompok

63. Abou El Fadl, "Islamic Law and Muslim Minorities … ", 142.
64. Abou El Fadl, *The Great Theft,* 226.

muslim melakukan penyerangan akan dipandang, tidak saja berdosa, akan tetapi juga adanya kewajiban untuk memberikan ganti rugi atas kerusakan yang timbul. Karena itulah, hingga saat ini Amerika melakukan perjanjian damai dengan banyak negara muslim, termasuk Arab Saudi. Dan secara normatif, sekelompok warga Saudi terlarang untuk melakukan penyerangan terhadap Amerika.[65]

Kelompok puritan Islam, tegas Abou El Fadl, masih setia mempertahankan konsep yuris abad pertengahan ini, dan karenanya perasaan perang permanen dengan nonmuslim tetap mengakar. Pembagian wilayah secara dikotomis ini dijadikan justifikasi dan alat merealisasikan agenda ideologis mereka. Aksi-aksi terorisme sebagian didasarkan pada justifikasi ini. Karena berada dalam situasi perang yang permanen, kelompok puritan mendapatkan pembenaran untuk menyerang nonmuslim kapanpun dan di manapun, tanpa terbebani kewajiban untuk memberikan ma'lumat atau deklarasi perang.[66]

Kendati Pembagian wilayah secara dikotomis sangat berpengaruh terhadap fikih, akan tetapi menurut Abou El Fadl pembagian ini sebenarnya tidak didukung oleh sumber-sumber primer fikih. Al-Qur'an tidak secara eksplisit menyebut konsep dikotomi wilayah ini. Al-Qur'an hanya menandaskan bahwa setiap orang merupakan bagian dari satu bangsa, dan banyak tipe bangsa dan Negara sebagai bagian dari *sunnatullāh*. Perbedaan ini bukan untuk saling menguasai dan mendominasi, akan tetapi untuk saling mengenal dalam rangka membangun peradaban bersama. Al-Qur'an biasanya hanya memilah secara dikotomis

65. Ibid., 227.
66. Ibid., 226.

antara "dunia" dan "akhirat", dan yang terakhir ini selalu digambarkan lebih tinggi dari yang pertama.[67]

Karena itu, sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, pembagian wilayah secara dikotomis merupakan murni cerminan dari realitas kesejarahan pada abad pertengahan. Hal ini ditunjukkan oleh Abou El Fadl bahwa munculnya kategori ketiga dari pembagian teritori, yakni *dār al-ṣulḥ*, terjadi setelah abad ke-10. Sementara itu para ahli hukum sesudah abad ke-12 mulai menolak pembagian wilayah menjadi dua atau tiga kategori. Sebagian dari mereka bahkan lebih tertarik untuk melihat nilai-subtansial dari sebuah sistem pemerintahan, sebagaimana pendapat bahwa wilayah Islam yang sesungguhnya adalah semua wilayah tempat keadilan ditegakkan (*dār al-'adl*), atau di mana pun umat Islam bisa bebas dan terbuka untuk menjalankan agamanya. Karena itu, tegas Abou El Fadl, jikalau umat Islam bisa menjalankan agamanya secara aman tanpa tekanan di Amerika, maka Amerika adalah bagian dari wilayah Islam.Oleh sebab itu, menurut Abou El Fadl dimungkinkan adanya wilayah yang diperintah oleh nonmuslim dan umat Islam menjadi minoritas, tetapi wilayah tersebut diperlakukan sebagai bagian dari dunia Islam. Pendapat seperti ini, menurut Abou El Fadl, telah ada presedennya pada sebagian rumusan fikih klasik. Sejumlah yuris klasik berpendapat bahwa ada wilayah Islam yang bersifat formal dan ada wilayah Islam yang sesungguhnya. Wilayah Islam yang dipimpin oleh penguasa yang korup dinilai sebagai wilayah formal Islam, akan tetapi wilayah yang terbebas dari kepemimpinan dan sistem yang korup, dan Islam bisa diterapkan secara benar di wilayah tersebut, maka wilayah ini dinilai sebagai wilayah Islam yang sesungguhnya.[68]

---

67. Ibid., 227.
68. Ibid., 228-229.

Hal di atas menurut Abou El Fadl tidak saja mempunyai signifikansi doktrinal, akan tetapi realitas kesejarahan juga menunjukkan adanya dinamika aplikatif dari konsep *dār al-Islām* dan *dār al-ḥarb*. Mulai abad ke-2/8, populasi muslim banyak yang bermukim di wilayah nonmuslim, khususnya di India dan China. Pada akhir periode pemerintahan Umayyah, umat Islam dikabarkan banyak yang melarikan diri, dan mencari suaka di Malabar, India, karena pemerintahan tiranik al-Ḥajjāj b. Yūsuf (41-95/661-714). Kemudian pada masa pemerintahan al-Mahdi (158-169/775-785) dan Harūn al-Rashīd (170-193/786-809), beberapa wilayah muslim dikuasai oleh pemerintahan nonmuslim. Sementara pada abad ke-5/11, sejumlah besar populasi umat Islam berada di bawah pemerintahan nonmuslim di Sisilia dan Messina.[69] Pada era kontemporer ini jutaan muslim tinggal di negara nonmuslim, khususnya Barat-Kristen. Mereka tertuntut untuk bisa melakukan rekonsiliasi antara aspek keimanan dengan status kependudukan mereka. Karena itu, hubungan antara muslim dan Kristen tidak seharusnya bersifat konfliktif, dan dikotomi area menjadi *dār al-Islām* dan *dār al-kufr* dinilai tidak relevan lagi.[70]

Sementara yuris berpendapat bahwa tidak diperbolehkan umat Islam untuk mukim di wilayah nonmuslim dalam kondisi apapun. Karena Islam dan *dār al-Islām* tidak mungkin dipisahkan. Mereka yang berada di wilayah nonmuslim adalah mempunyai kewajiban untuk hijrah, yakni selalu mencari wilayah Islam yang dimungkinkan untuk menerapkan Islam secara paripurna. Al-Shaybāni, misalnya, menuturkan bahwa

69. Abou El fadl, "Islamic Law and Muslim Minorities … ", 145.
70. Emile Nakhleh, *A Necessary Engagement: Re-inventing America's Relations with the Muslim World* (Princeton: Princeton University Press, 2009), 16 – 17.

Abū Ḥanīfah (w. 150/768) tidak membolehkan muslim mukim di wilayah nonmuslim. Senada dengan Abū Ḥanīfah, Saḥnūn menceritakan bahwa Malik (w. 179/796) sangat menentang seorang muslim yang melakukan perjalanan bisnis ke wilayah nonmuslim, karena ditakutkan ia akan menjadi obyek hukum pemerintahan nonmuslim.[71]

Berbeda dengan hal di atas, al-Shāfi'i, tegas Abou El Fadl, mempunyai pendekatan yang berbeda. Al-Shāfi'i berargumentasi bahwa setelah dibangunnya pemerintahan Islam di Madinah, sahabat Nabi s.a.w. 'Abdullāh b. 'Abbās dan pengikutnya diperkenankan untuk tetap tinggal di Mekkah yang *nota bene*-nya adalah teritori nonmuslim. Nabi juga mengizinkan suku-suku nomadik untuk tetap tinggal di luar wilayah Islam setelah mereka masuk Islam. Karena itu menurut al-Shāfi'i, seorang muslim diperbolehkan untuk mukim di wilayah nonmuslim, jikalau memang tidak ditakutkan adanya fitnah terhadap agama. Nabi sendiri ketika melakukan hijrah ke Madinah, dan mengajak serta umatnya, dilatarbelakangi adanya ketidakbebasan menjalankan agama di Mekkah, dan ini menjadi *'illat* hukum hijrah Nabi.[72]

Lebih jauh Yuris pengikut al-Shāfi'i, al-Māwardī (w. 450/1058) berpendapat bahwa apabila seorang muslim bisa memanifestasikan keyakinan agamanya dalam salah satu wilayah nonmuslim, wilayah ini menjadi bagian dari wilayah Islam. Mukim di wilayah ini menurutnya lebih baik, dari pada melakukan hijrah dengan harapan bahwa orang yang beragama lain akan masuk Islam karenanya. Yuris dari kalangan Shi'ah kurang lebih mempunyai pandangan yang sama dengan Yuris Shāfi'iyyah. Bahkan mereka berpendapat bahwa seorang muslim

71. Abou El fadl, "Islamic Law and Muslim Minorities … ",146.
72. Ibid., 147.

wajib untuk melakukan hijrah dari wilayah manapun jikalau kezaliman dan korupsi merajalela dan ia secara fisik terancam. Sebagai konsekuensinya, kalangan Shi'ah membedakan antara *dār al-Islām* dan *dār al-īmān*. Secara kualitatif, *dār al-Islām* bisa *equivalent* dengan *dār al-kufr* jikalau korupsi begitu merajalela.[73]

B. Jihad dan Interaksi Muslim dengan Nonmuslim

Jihad sebagaimana terkonsepsikan dalam tradisi klasik menurut Abou El Fadl adalah adalah hal yang dinilai sering menciderai ide tentang pluralisme. Menurutnya, jihad sebagaimana terpotret di media Barat sering diasosiasikan dengan ide perang suci atas nama Tuhan melawan nonmuslim/kafir. Karena itu, jihad sering disamakan dengan citra intoleransi keagamaan yang paling vulgar.[74] Pluralisme adalah kesediaan untuk menjunjung pluralitas sebagai bagian dari *sunnatullāh* yang meliputi pluralitas dalam cara hidup, budaya, dan keyakinan keagamaan. Sebagaimana tergambar dalam sub bab sebelumnya, bahwa dengan doktrin pemilahan wilayah menjadi *dār al-Islām* dan *dār al-ḥarb*, pada akhirnya menggiring pada terbangunnya *mindset*, dan sikap mental superior terhadap kelompok agama lain dengan nafsu ingin menguasai. Karena itu opsi yang ditawarkan kepada *dār al-ḥarb* adalah konversi kepada Islam, membayar *jizyah* dengan status *ahl al-dimmah,* atau jihad diterapkan pada mereka. Sebagian berpendapat bahwa jihad yang ditujukan pada *ahl al-kitāb* sendiri dimaksudkan sebagai upaya untuk menkonversikan keyakinan mereka pada Islam,

---

73. Ibid., 152.
74. Abou El Fadl, *The Place of Tolerance ... ,* 18.

atau untuk mendapatkan *jizyah* dari mereka sebagai simbol ketundukan.[75]

Ketiga opsi di atas, dinilai oleh Abou El Fadl sebagai wujud interaksi yang tidak berimbang antara muslim dan nonmuslim. Tiga opsi tersebut jelas merupakan implikasi dari perasaan superior dan arogansi teologis kelompok puritan yang membawa pada sikap intoleran dan eksklusif. Sikap intoleran kelompok puritan dalam interaksi dengan nonmuslim juga ditunjukkan dalam hal, pertama, bahwa nonmuslim wajib memakai lencana khusus sehingga identitas mereka bisa dikenali. Kedua, nonmuslim tidak diperbolehkan mendirikan gereja dan sinagog yang bangunannya lebih tinggi dari bangunan masjid. Ketiga, nonmuslim harus dinomorduakan dalam kegiatan sosial-kemasyarakatan. Dan keempat, umat Islam tidak dibenarkan untuk mengawali salam damai kepada nonmuslim, dan jika nonmuslim mengawalinya, kelompok puritan membuat daftar ungkapan yang bisa dipakai untuk menjawabnya.[76]

---

75. Karena itu pada umumnya *jizyah* berasal dari kelompok Yahudi, Nasrani dan Zoroaster, walaupun sebagian membolehkan *jizyah* diambil dari kaum polities. Lihat Gabriel Palmer-Fernandez (ed.), “Jihad”, dalam *Encyclopedia of Religion and War* (New York: Routledge, 2004), 236. Karena pada dasarnya secara tradisional yang masuk kategori *ahl al-kitāb* adalah Kristen dan Yahudi. Dan ketika Islam tersebar di India, Cina, dan Afrika tradisi fikih klasik tertuntut untuk memodifikasi rumusannya dan memberikan status *dhimmi* pada penganut Hindu, Budha dan Zoroaster. Akan tetapi menurut Abou El Fadl tidak jelas apakah kelompok puritan menerima modifikasi ini. Jika mereka tidak menerima, maka selain Islam, Kristen dan Yahudi dihukumi juga sebagai kafir dan harus dibunuh. Lihat Lihat Abou El Fadl, *The Great Theft ...,* 206.
76. Peraturan-peraturan yang menindas dan a-moral di atas menurut Abou El Fadl didasarkan pada riwayat-riwayat yang diragukan yang dinisbahkan pada Nabi pada abad ke-9 dan ke-10. Kebanyakan yuris klasik menurutnya telah menilai bahwa riwayat-riwayat tersebut murni rekayasa. Lihat Abou El Fadl, *The Great Theft ...,* 205.

Akan tetapi dalam hal ini Abou El Fadl lebih tertarik untuk membicarakan opsi yang diberikan kepada nonmuslim berkaitan dengan *jizyah* dan jihad. *Jizyah* yang menurut Paul Heck dikembangkan dari tradisi pajak masyarakat Sassanian, bagi muslim puritan merupakan bukti material ketundukan nonmuslim terhadap mereka.[77] Menurut mereka "jalan lurus" (*ṣirāt al-musṭaqīm*) menuju Tuhan sudah *fix* dengan sistem *sharī'ah* (*divine law*) sebagaimana diinterpretasikan para yuris klasik. Sistem *shari'ah* tersebut dipedomani tanpa menghiraukan *impact*-nya terhadap "yang lain", termasuk dalam hal ini aplikasi *jizyah*.[78]

Kritik Abou El Fadl terhadap konsepsi *jizyah* tidak hanya terbatas pada penerapannya yang bersifat spesifik terhadap nonmuslim, akan tetapi juga karena pada dasarnya konsepsi tersebut merendahkan derajad kemanusiaan dan hukum alam. Jelas ia secara demonstratif merupakan wujud pelembagaan inferioritas dan humiliasi satu kelompok terhadap kelompok yang lain. *Jizyah* secara kondusif gampang melahirkan sikap arogan dan tidak respek terhadap potensi kemanusiaan nonmuslim. Sikap arogan ini bila 'dibumbui' dengan pesan normatif teks bisa melahirkan radikalisme dan agresifitas.[79] Menurut Abou El fadl, konsep pembayaran pajak bagi *ahl al-dhimmah* bersifat ahistoris bila diterapkan pada era kontemporer, era yang ditandai dengan ramainya sistem negara bangsa. Konsep *ahl al-dhimmah* hanya relevan pada saat konsepsi ini dirumuskan, era pertengahan. Pada era pertengahan ini, galibnya minoritas agama atau etnis membayar *Jizyah* atas biaya administrasi, penerapan adat istiadat

---

77. Lihat "Jizya" dalam http://en.wikipedia.org/wiki/Jizya (Akses 3 Juni 2008)
78. Khalid Abou El Fadl, *The Place of Tolerance in Islam: on Reading the Qur'an and – Misreading it.* Originally Published in December 2001/Jan at
79. Lihat "Jizya" dalam http://en.wikipedia.org/wiki/Jizya (Akses 3 Juni 2008)

dan UU mereka.[80] *Jizyah* juga merupakan konsesi yang diberikan pihak minoritas yang berdiam di teritori Islam atas perlindungan yang diberikan oleh Pemerintah Islam.[81] Sebagai justifikasinya, mereka mengutip makna literal dan temporal al-Qur'an yang memerintahkan untuk memerangi nonmuslim hingga mereka membayar *jizyah* sebagai simbol ketundukan.[82] Padahal menurut Abou El Fadl konsepsi *jizyah* al-Qur'an hanya bisa dipahami dengan melibatkan sisi historis yang mengelilingi revelasi teks, dan tentunya pesan akhlak al-Qur'an.

Hal di atas dikuatkan, menurut Abou El Fadl, sinyalemen Al-Qur'an bahwa *jizyah* bukanlah institusi yang harus dimainkan secara absolut. Al-Qur'an mengabsahkan *jizyah* sebagai respon terhadap sebagian kecil kelompok masyarakat Arab yang bersikap *hostile* terhadap masyarakat muslim awal.[83] Pada kenyataannya Nabi s.a.w. tidak menerapkan *jizyah* terhadap non muslim yang mengakui eksistensi dan kedaulatan masyarakat Islam, dan bahkan Nabi kadangkala memberikan sejumlah uang, atau bingkisan kepada mereka. Nabi menyebut mereka dengan "mereka yang hatinya telah tunduk". Lebih jauh, 'Umar ketika

---

80. Abou El Fadl, *Selamatkan Islam*, 257.
81. Jikalau pemerintahan Islam dianggap tidak mampu melakukan proteksi terhadap mereka, maka *jizyah* harus dikembalikan. Hal ini sebagaimana dilakukan Khalifah 'Umar yang mengembalikan *jizyah* kepada suku Kristen Arab ketika 'Umar tidak sanggup memproteksinya dari agresi Bizantium. Lihat Khaled Abou El Fadl, *The Place of Tolerance in Islam; on Reading the Qur'an and – Misreading it.,* dalam http://bostonreview.mit.edu/BR26.6/elfadl.html (Akses, 3 Juni 2008).
82. Al-Qur'an (9):29.
83. Pada masa Nabi saw, legalisasi *jizyah* diawali dari penghianatan Suku Yahudi Madinah terhadap kesepakatan damai sebagaimana terumuskan dalam Piagam Madinah. Hal ini mengawali perubahan *policy* Nabi terhadap kelompok Yahudi dan Kristen dengan memberikan penawaran proteksi dengan imbalan *jizyah*.

mengikat perdamaian dengan suku Kristen Arab mengizinkan mereka membayar pajak tahunan (zakat) dan bukan *jizyah*. Walaupun mereka menolak memeluk Islam, akan tetapi mereka lebih memilih membayar zakat, karena merasakan bahwa *jizyah* mendegradasikan mereka, dan kenyataannya 'Umar mengakomodasi permintaan mereka.[84]Hal ini, sebagaimana dinyatakan oleh Bassam Tibi, bahwa Islam bisa bersandingan secara harmonis dengan paham pluralisme, dengan melakukan reformasi keagamaan berkaitan dengan cara pandang terhadap minoritas nonmuslim atau *ahl al-dhimmah*.[85]

Terkait dengan jihad dan *Jizyah* dan relevansinya dengan interaksi muslim dan nonmuslim, Abou El Fadl memandang signifikan pembedaan antara yang kontekstual/kontijensi dan yang *sublime*/supernal dari teks-teks keagamaan. Menyamakan antara keduanya, tegas Abou El Fadl, adalah kesalahan yang bersifat fundamental. Ayat-ayat atau teks-teks tentang jihad menurutnya bersifat kontekstual – terikat dengan dimensi kesejarahan – dan karena itu tidak bisa diterapkan apa adanya, apalagi dengan mengabaikan maknanya, atau teks-teks lain yang bersifat sublim. Teks-teks yang bersifat *sublime* atau supernal biasanya berkaitan dengan perintah moral/akhlak.

---

84. Lihat Khalid Abou El Fadl, *The Place of Tolerance in Islam; on Reading the Qur'an and – Misreading it,* dalam http://bostonreview.mit.edu/BR26.6/elfadl.html.Suku Kristen Arabia Utara lebih memilih membayar zakat/shadaqah yang yang bermakna *charity* walaupun jumlahnya dua kali lipat. Sebaliknya Fred Donner mengungkapkan bahwa sadaqah adalah retribusi untuk suku nomad Arab, sementara *jizyah* untuk non muslim. Karena sadaqah mengindikasikan status rendah suku nomad, suku Kristen Arab lebih memilih *jizyah*.Lihat "Jizya" dalam http://en.wikipedia.org/wiki/Jizya (Akses 3 Juni 2008).
85. Bassam Tibi, *Political Islam, World Politic and Europe* (Canada: Routledge, 2008), 12.

Untuk menunjukkan hal di atas, Abou El Fadl memaparkan realitas kesejarahan yang mengitari konsep jihad dan relasi muslim dengan nonmuslim. Pada tahun-tahun awal Islam, yakni ketika Nabi membangun Negara Madinah, relasi Nabi dengan lingkungan sekitarnya bisa dikatakan cukup berbahaya.Ini bisa ditunjukkan antara lain karena tidak adanya kesepakatan internasional yang mengatur tata relasi antara satu wilayah dengan wilayah lain, antara muslim dengan nonmuslim. Dan faktanya memang ada permusuhan dan *tension* antara umat Islam dengan suku Quraysh Mekkah serta suku besar yang lain, Yahudi Khaybar. Dan yang lebih dramatis lagi adalah bahwa kekuatan muslim tidak berimbang dengan kekuatan yang dimiliki oleh kelompok lain. Diceritakan bahwa Bala Tentara Khaybar mencapai 10.000 orang, sementara tentara Muslim hanya 850 orang. Reportase yang lain menyatakan 1. 200 Tentara Muslim berhadapan dengan 10.000 tentara nonmuslim. Terlepas dari akurasi jumlah ini, sesuatu yang disepakati adalah bahwa kekuatan muslim tidak berimbang dengan kekuatan lawan. Dalam kondisi seperti ini, menurut Abou El Fadl, wajar bila pemimpin umat Islam selalu memompa semangat setiap individu muslim untuk terlibat dalam peperangan. Dalam kondisi demikian, setiap orang akan mempunyai bayangan yang sama akan adanya praktek retorika yang muncul dari kekuatan kharismatis untuk memompa semangat perang, bahkan untuk mengorbankan diri. Abou El Fadl menyebutnya dengan *ritual of sacrifice;*[86] pengorbanan ketika dihadapkan pada ketimpangan, pengorbanan ketika dihadapkan pada situasi yang *hopeless*, pengorbanan ketika diprediksikan tidak memungkinkan untuk

86. Abou El Fadl, "Speaking, Killing and Loving in God's Name", dalam http://scholarofthehouse.stores. yahoo.net/skiandloingo.html (Akses, 22 September 2012)

menang dalam peperangan. Dalam kondisi keterkepungan *(under siege),* setiap orang akan mengutamakan *survive.* Jikalau berbicara dari aspek kesejarahan saja, tatkala nonmuslim membunuh tawanan perang muslim, tentu umat Islam akan mengharapkan teks menyatakan : "Baiklah, karena musuh telah membunuh tawanan perang muslim, maka bunuhlah mereka". Akan tetapi, pada kenyataannya teks tidak menyatakan demikian, akan tetapi justru adanya larangan teks untuk membunuh manusia lain, bahkan tatkala manusia tersebut membunuh tawanan muslim.

Dari narasi di atas bisa dipahami bahwa relasi muslim dengan nonmuslim, yang kemudian mewujud dalam doktrin, sebenarnya bersifat kontekstual. Bagi Abou El Fadl, yang dipentingkan adalah, tidak saja pembedaan antara yang kontekstual dan yang supernal, akan tetapi kemampuan untuk mensublimasikan hal-hal yang bersifat kontekstual dan historis, yakni kemampuan untuk mentransendensikan determinasi-determinasi yang bersifat sosio-historis dan sosio-psikologis. Contoh lain yang diungkap Abou El Fadl adalah adanya perintah moral dalam teks untuk saling memberikan do'a keselamatan baik secara verbal atau spiritual antar sesama muslim, *"al-sala'm 'alaykum".* Akan tetapi Abou El Fadl juga mendapati teks yang lain yang memberikan kualifikasi bahwa *salām* tidak boleh diberikan kepada nonmuslim atau kepada wanita. Abou El Fadl tidak saja meragukan otentisitas teks seperti ini, akan tetapi juga menilai bahwa teks tersebut bersifat kontekstual dan kontijensi.[87]

E. Jihad dan Benturan Peradaban (*Clash of Civilizations*)

Menurut Huntington, setelah usai perang dingin, perbedaan dan konflik antar manusia tidak lagi disebabkan

87. Ibid.

oleh persoalan ideologi, politik atau ekonomi, akan tetapi oleh budaya dan peradaban *(civilizations)*.[88] Ideologi, politik dan ekonomi bukannya tidak penting dalam percaturan dunia, akan tetapi ketiganya hanya untuk mempertegas identitas, *"we know who we are only when we know who we are not and often we know whom we are against."* Negara bangsa *(nation state)* tetap memainkan peran yang maha penting dalam percaturan dunia, akan tetapi prinsip konflik dalam politik global akan terjadi antara negara atau kelompok yang berasal dari peradaban yang berbeda.[89]Di antara sekian peradaban kontemporer yang bersifat mayor, menurut Huntington adalah: Cina *(sinic)*, Jepang, Hindu, Islam, Rusia *(orthodox),* dan Barat *(western).*[90] Agama dalam hal ini bersifat sentral dalam

---

88. Peradaban *(civilizations)* adalah lawan dari konsep *barbarism.* Masyarakat yang berperadaban berbeda dengan masyarakat primitif, karena ia menetap (mukim), berbudaya kota dan terpelajar. Akan tetapi peradaban *(civilizations)* lebih berkaitan dengan pengertian nilai, norma, institusi dan model berpikir yang membedakan antara satu dengan yang lain. Atau pengertian lain menyatakan bahwa ia adalah sekumpulan karakteristik budaya dan fenomena yang dipunyai oleh kelompok tertentu. Lihat, Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Touchstone Books, 1998), 40-41.
89. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations ...,* 21. Lihat juga Huntington, "The Clash of Civilization?", dalam Joanne Meyerowitz (ed.), *History and September 11 Th* (Philadelpia: Temple University Press, 2003), 223.
90. Kelompok peradaban Barat *(the West)* mencakup Eropa, Amerika Utara, dan negara-negara Eropa lain semisal Australia dan Selandia Baru. Relasi antara dua komponen utama Barat, yakni Amerika dan Eropa, selalu berubah. Dalam sebagian besar lintasan sejarah, Amerika menegaskan masyarakatnya berbeda dengan Eropa, Amerika adalah *the land of freedom, equality, opportunity, the future,* dan sebaliknya dengan Eropa. Akan tetapi pada abad ke-20, menurut Huntington, Amerika menyatakan dirinya sebagai bagian dari Eropa, dan Amerika menegaskan dirinya menjadi pemimpin entitas yang lebih besar, yakni Barat, yang salah satu unsurnya adalah Eropa. Huntington, *The Clash of Civilizations ...,* 46.

mendefinisikan peradaban. Huntington mengutip pernyataan Christopher Dawson bahwa agama yang besar adalah fondasi bagi munculnya peradaban besar.[91] Yang paling berpotensi untuk berbenturan menurut Huntington adalah Barat di satu pihak, dengan Islam dan Cina di pihak lain.[92]

Menurut Jack Miles, ada tiga peradaban yang berpotensi untuk berbenturan; pertama, *the western civilization* yang diwakili oleh adikuasa, seperti Amerika. Kedua, *the eastern civilization* yang dipersonifikasikan oleh Jepang dan Cina, dan ketiga *the Islamic civilization* yang oleh Miles dibahasakan dengan *dār al-Islām.* Peradaban pertama dan kedua, menurut Miles, benturannya bisa diminimalisasi, karena ada kecendrungan *the eastern civilization* bersifat akomodatif terhadap peradaban Barat, atau paling tidak mengurangi resistensinya. Jepang dan Cina sendiri dalam perjalanan sejarahnya terlihat sudah mampu mencukupi kebutuhan-kebutuhan politik dan ekonominya.[93]

Yang paling mungkin untuk berbenturan menurut Miles, mendukung tesis Huntington, adalah benturan antara peradaban Barat dan peradaban Islam. Dalam pengalaman sejarahnya, telah tertorehkan konflik berdarah dalam jangka waktu yang lama. Menurut Miles, konsep dan doktrin fikih tentang *dār al-Islām* dengan sendirinya memunculkan *dār al-ḥarb.* Artinya bahwa penegakan wilayah Islam berbarengan dengan perintah untuk berperang melawan nonmuslim.[94] Karena itulah perang dan jihad yang diwujudkan dalam bentuk aksi-aksi kekerasan yang muncul di era modern seringkali diasosiasikan dengan benturan peradaban antara Islam dan Barat. Beberapa komentator Barat,

91. Ibid., 45-47.
92. Ibid., 20.
93. Sebagaimana dikutip oleh Herry Nurdi, *Lobi Zionis dan Rezim Bush* (Jakarta: Hikmah, t.t.), 272.
94. Ibid., 273.

menurut Abou El Fadl, menilai bahwa peristiwa 11 September 2001 menunjukkan episode panjang persaingan dua peradaban berbeda, Barat dan Islam. Peristiwa 11 September 2001 merupakan puncak dari tesis Huntington dan simtom dari *The Clash of Civilizations.*[95] Menurut John L. Esposito, Islam dan gerakannya yang seringkali bersifat transnasional dinilai sebagai ancaman bagi Kristen dan Barat. Di sisi lain, setelah selesainya perang dingin, Amerika berkepentingan untuk mencari musuh baru sebagai proyeksi keberanian dan kekuatan Amerika. Akan tetapi, menurut Esposito, pilihan Islam sebagai ancaman politik pasca perang dingin memaksanya untuk berjalan antara mitos dan realitas, antara kesatuan Islam dan kemajemukan manifestasi Islam. Dan kenyataannya, Amerika sebagaimana terpotret di media, cenderung melihat dunia Islam dan gerakan Islam sebagai monolitik dan melihat mereka dalam kategori ekstrimisme dan terorisme.[96]

95. Peristiwa 11 September 2001 bagi Muslim Moderat di Amerika, keluh Abou El Fadl, memunculkan tantangan-tantangan dari berbagai arah. Pertama, dari penganut ide *the clash of civilizations* yang hendak mentransformasikan Islam sebagai musuh Barat dengan berakhirnya era komunisme. Kedua, dengan para pendukung fanatik Israil yang beranggapan bahwa manisfestasi dari semua aksi-aksi atas nama Islam adalah ancaman bagi eksistensi Israil. Ketiga, dengan para pemuka agama yang fanatik yang menjelek-jelekkan Islam, dengan misalnya, menuduh bahwa Nabi mengidap penyakit pidopilia.Keempat, dengan umat Islam yang berkeyakinan bahwa ada konspirasi yang bersifat internasional untuk melawan Islam, bahkan peristiwa 11 September 2001dinilai sebagai bagian dari konspirasi tersebut. Kelima, dengan umat Islam lain yang menuduh kelompok moderat Muslim telah menjual Islam pada Barat dengan dengan isu mereka, "Islam otentik". Lihat, Abou El Fadl, "Moderate Muslim under Siege", dalam http://www.scholarofthehouse.org/modnewyortim.html, (Akses, 31 Desember 2007).
96. John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 5.

Tesis tentang benturan peradaban sendiri bagi Abou El Fadl mempunyai kelemahan yang mendasar.[97] Ide tentang benturan peradaban tidak saja muncul dari sarjana Barat, seperti Huntington dengan dikotomi Islam dan Barat, akan tetapi juga muncul dari kelompok puritan Islam, yakni dengan pemilahan secara dikotomis antara *dār al-Islām* dan *dār al-ḥarb*. Karena itu tidak salah bila dinyatakan bahwa yang berbenturan pada dasarnya adalah arogansi Barat dan intoleransi muslim. Dalam peristiwa 11 september 2001, Abou El Fadl tidak tertarik untuk menyorotinya dari aspek "benturan peradaban", akan tetapi bagaimana peristiwa ini mempunyai efek pada pemahaman terhadap Islam, baik oleh pihak eksternal berupa pandangan yang bersifat monolitik sebagaimana ungkapan Esposito di atas, atau oleh internal masyarakat Islam sendiri. Pada era modern, pemikiran dikotomis antara Islam dan Barat muncul karena pemikiran Islam sangat dipengaruhi oleh pengalaman tidak mengenakkan dalam bentuk kolonialisme dan post-kolonialisme.[98]

Para pejabat Amerika sendiri mencoba untuk memahami dan menolak dengan tegas bahwa bangkitnya sentimen-sentimen Islam berkaitan dengan ide benturan antar peradaban, akan tetapi ia lebih berkaitan dengan memburuknya kondisi sosio-politik dan sosio-ekonomi. Sementara, Amerika sendiri menyatakan bahwa komitmen negara ini adalah bagaimana bisa menjadi jembatan antar berbagai sistem spiritual. Pada masa pemerintahan Bill Clinton, Presiden ke-42 (1993-2001), misalnya, presiden ini dan segenap pembantunya sering kali

97. Abou El Fadl, "Moderate Muslim under Siege", dalam http://www. scholarofthehouse.org/modnewyortim.html, (Akses, 31 Desember 2007).
98. Mary L. Dudziak (ed.), *September 11 in History* (Duke: Duke University Press, 2003), 5.

memuji Islam dan menekankan hubungan keagamaan dan peradaban antara Islam dan Barat. Menurut Gerges, berdasar penuturan penyusun naskah pidato Clinton, Clinton sangat hati-hati dan mencoba untuk sensitif terhadap Islam serta memberikan keyakinan kepada umat Islam bahwa Amerika tidak menganut hipotesa *the clash of civilizations.*[99] Hal senada, menurut Abou El Fadl, juga dilakukan oleh George W. Bush, Presiden Amerika ke 43 (2001-2009). Bush menegaskan bahwa kepemimpinannya bukanlah untuk menggelar perang dengan Islam, karena Islam adalah agama perdamaian.

Akan tetapi di balik deklarasi yang simpatik ini, tutur Abou El Fadl, secara umum kebijakan pemerintah Amerika dan diskursus tentang Islam masih terkesan dipengaruhi oleh paradigma benturan peradaban. Setelah peristiwa 11 September 2001misalnya, Bush menyatakan bahwa Amerika sedang berperang, yakni peperangan antara "kebaikan" dan "kejahatan" (*good and evil*). Walaupun ini merupakan bahasa yang digunakan untuk mendapatkan dukungan politik, akan tetapi menurut Abou El Fadl, aspek simboliknya cukup signifikan. Simbolisme politik President Bush menurut Abou El Fadl menyamakan "kebaikan" dengan "berperadaban", sementara "kejahatan" tidak demikian. Dengan bahasa politiknya, Bush mengundang negara-negara di dunia untuk memilih antara dua hal: mengikuti kekuatan "kebaikan", yakni penegak dan pemilik peradaban; atau sebaliknya, digolongkan sebagai bagian dari pelaku kejahatan, kekerasan dan kelompok barbarian. Simbolisme benturan peradaban yang disuarakan oleh Bush bisa ditelusuri dari spesialis hubungan Islam dan Barat, Bernard

99. Fawaz A. Gergez, *Amerika dan Politik Islam: Benturan Peradaban atau Benturan Kepentingan,* terj. Kili Pringgodigdo dan Hamid Basyaib (Jakarta: Alvabet, 2002), 297.

Lewis. Lewis yang idenya banyak diambil oleh pemerintahan Bush ini merupakan sosok intelektual yang mendukung tesis Huntington. Dukungan ini tercermin dalam bukunya, *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East.*[100]

Pandangan dunia yang bersifat dikotomis tersebut pada gilirannya memilah dan mengkategorikan negara sesuai dengan pandangan dunia tersebut. Bush dalam hal ini dinilai oleh Abou El Fadl telah melanggengkan *habit of mind* dan semangat kolonialisme. Kolonialisme membagi dunia menjadi dua: dunia yang berperadaban, dan dunia yang tidak berperadaban. Tanggung jawab orang-orang kulit putih adalah menjadikan semua wilayah "berperadaban", bahkan dengan kekuatan jikalau diperlukan.[101] Dalam bahasa Huntington, Amerika adalah *missionary nation* yang berpandangan bahwa bangsa non-Barat seharusnya berkiblat ke Barat dalam hal nilai: demokrasi, pasar bebas, HAM, individualisme, serta tata hukum. Akan tetapi umumnya, masyarakat muslim bersifat skeptis terhadap tawaran

---

100. Premis dasar buku ini adalah bahwa jika ada satu wilayah atau bagian dari dunia ini menapaki jalan yang salah, diasumsikan ada bagian dunia lain, atau negara lain yang menapaki jalan yang benar. Ini adalah logika dari benturan peradaban. Penyebab utama kesalahan negara-negara Islam menurut Lewis adalah kegagalan dalam melakukan modernisasi atau dalam menyerap ilmu pengetahuan dan teknologi Barat. Ini agak mengherankan bagi Lewis, karena dalam sejarahnya dunia Islam lebih dulu berkenalan dengan ilmu pengetahuan dan teknologi. Lihat, *Review* Peter Sluglett terhadap, "What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East", *Muslim Minority Affairs* ,Vol. 23, No. 2 (Oktober 2003), 384.
101. Abou El Fadl, "The Orphans of Modernity and the Clash of Civilizations" dalam http://www.scholarofthehouse.org/orofmodandcl.html (Akses, 31 desember 2007).

nilai Amerika. Apa yang dinilai universal menurut Amerika adalah imperialisme bagi yang lain.[102]

Hal di atas memberikan proyeksi paradigma yang sama terhadap Islam. Menurut kebanyakan orientalis yang mendedikasikan dirinya pada kolonialisme, wilayah Islam terpilah menjadi dua; wilayah Islam (*dār al-Islām*) dan wilayah kekufuran (*dār al-kufr*), dan menjadi tanggung jawab muslim untuk menjadikan semua wilayah menjadi *dār al-Islām*, bahkan dengan kekuatan jikalau diperlukan. Pada kenyataannya semua itu menurut Abou El Fadl adalah bagian dari penjajahan yang mengadopsi misi misionari dan mentalitas perang salib *vis a vis the others.* Abou El Fadl menuturkan:

> "Having adopted this dichotomous worldview, the logical next step was to sort through the nations of the world and categorise them accordingly. Bush was perpetuating an old and well-established colonial habit. Colonialism divided the world into the civilised and the uncivilised, and declared that the white man's burden was to civilise the world, by force if necessary. It projected the exact same paradigm upon Islam. Accordingly, orientalists, who were often in the service of colonial powers, claimed that Islam divided the world into two abodes. They presumed that Muslims wished to convert the whole world, by force if necessary, to Islam. In reality, it was the coloniser, and not the colonised, that had adopted a missionary or crusading attitude vis-a-vis the other".[103]

---

102. Huntington, *The Clash of Civilizations ...,* 184.
103. Abou El Fadl, "The Orphans of Modernity and the Clash of Civilizations" dalam http://www.scholarofthehouse.org/orofmodandcl.html (Akses, 31 desember 2007).

Pandangan dunia sebagaimana diadopsi oleh pemerintahan Bush di atas pada akhirnya membawa pada pendekatan yang tidak berimbang terhadap Islam, kecurigaan dan penerapan standar ganda *(stereotype)*. Pada wilayah domestik umpamanya, Amerika menerapkan *law enforcement*, dan pengawasan yang rendah terhadap kelompok fundamentalis Kristen dan Yahudi, dan sebaliknya pengawasan ketat terhadap kelompok Islam yang dinilai fundamentalis. Bush juga membekukan banyak aset organisasi Islam dengan didasarkan pada spekulasi bahwa organisasi tersebut memberikan pendanaan pada muslim puritan. Contoh yang lain, ketika Pastor Kristen Fanatik menuduh Nabi umat Islam sebagai pidopilia dan Islam sebagai agama terorisme, presiden Bush hanya menunjukkan ketidaksetujuaanya, dan sama sekali tidak mengekspresikan kemarahan, atau mengutuknya sebagai kefanatikan dalam beragama.

Karena itu menurut Abou El Fadl, jikalau kebijakan Pemerintah Amerika diperhatikan secara menyeluruh, simbolisme politik Bush, yakni perang antara "kebaikan" dan "keburukan" tidak dilatarbelakangi oleh perspektif moralitas. Bahkan, tambah Abou El Fadl, bahasa politik Bush telah menunjukkan karakter absolutis dari konsepsi Amerika terhadap *the other.* Karakter absolutis dan polarisasi kebijakan Amerika pasca 11 September 2001justru telah mengantarkan pada pendapat beberapa komentator bahwa yang terjadi bukan *the clash of civilizations,* akan tetapi *the clash of fundamentalism,* fundamentalisme kelompok puritan (baca: Bin Laden) dan fundamentalisme Bush. Mereka berargumen bahwa perang terhadap terorisme dilakukan oleh kekuatan yang pada dasarnya bersifat reaksioner dan fanatik dengan didasarkan pada pandangan dunia yang bersifat dogmatis dan esensialis. Akan tetapi menurut Abou El Fadl, argumentasi di atas

mempunyai kelemahan, karena menurutnya, tidak akurat untuk menyamakan moralitas kelompok puritan pelaku terorisme dengan moralitas Bush. Terlepas dari pengaruh kolonialisme dalam perang terhadap terorisme, teologi yang menggerakkan terorisme sepenuhnya didasarkan pada pengabaian standar peradaban dan humanisme. Walaupun begitu, perang terhadap terorisme apabila disenyawakan dengan ide *the clash of civilizations,* akan mengabadikan kefanatikan dalam beragama, dan bentuk dehumanisasi terhadap *the other,* walaupun *the other* tersebut didefinisikan.

> "Regardless of how some aspects of the war against terrorism might be reminiscent of colonialism, the type of theology that drives bin Laden is founded on a total disregard of any standards of civility or principles of humanity. Nevertheless, in some important respects, the rhetoric we employ in the war against terrorism, when coupled with a paradigm of clashing civilisations, does have the effect of perpetuating religious bigotry and of dehumanising the "other", however that "other" is defined".[104]

Sebagaimana disinggung di awal sub bab, bahwa menurut Abou El Fadl, tesis tentang benturan peradaban (*the clash of civilizations)* mempunyai kelemahan-kelemahan metodologis. Kelemahan-kelemahan tersebut berkisar pada empat hal :[105]

1. Klaim terhadap asal-usul/genealogi nilai atau budaya tertentu (*claim of lineage*). Pendukung ide benturan peradaban sering kali membuat klaim bahwa nilai-nilai atau budaya tertentu berasal dari kelompok-kelompok tertentu, misalnya nilai-nilai

---

104. Abou El Fadl, "The Orphans of Modernity and the Clash of Civilizations".
105. Ibid.

tertentu milik Yahudi-Kristen atau Islam. Mereka berpikir seolah-olah genealogi nilai dan budaya bisa ditentukan secara secara tepat dan persis dengan mengklasifikasikannya sedemikian rupa. Nilai dan budaya merupakan konstruk sosio-kesejarahan dan merujuk pada wacana interaksi budaya dan lintas transmisi intelektual, nilai-nilai dominan Barat mempunyai persinggungan dan sebagian bahkan berasal dari Islam. Karena itu menurut Abou El Fadl, tesis tentang benturan peradaban pada dasarnya merupakan simbolisme politik yang artifisial dan tidak berdasar pada realitas sosio-kesejarahan.

2. Klaim terhadap *the other* (yang lain). Proponen benturan peradaban sering kali mendefinisikan peradaban sendiri, dan membedakannya dengan yang lain *(the other)* dan lebih banyak asyik dengan aspirasinya sendiri, dari pada memperhatikan realitas kelompok lain. Sebagai misal, ketika Barat ingin menggambarkan peradaban Islam dan representasinya, maka konstruk penggambaran tersebut hanya merupakan refleksi dari aspirasi dan keinginan Barat. Bilamana aspirasi Barat berorientasi pada peningkatan kualitas/derajad demokrasi, atau mereka gelisah dengan kelemahan mereka *vis a vis* hak-hak perempuan, maka mereka membagun *image* terhadap muslim *(the other)* sebagai anti tesis dari aspirasi mereka. Dengan menkonstruksikan "yang lain" sebagai anti tesis, seseorang akan merasa puas dengan perolehannya.
3. Produsen makna (*the enterprise of meaning*). Problem lain dari pendekatan yang memusatkan diri pada pradigma konflik peradaban adalah tidak stabilnya nilai, berikut maknanya dalam proses budaya. Nilai-nilai dan pemaknaanya terus berevolusi, bermutasi dan bergeser berhadapan dengan

varian pengaruh dan motivasi. Sebagai misal, ketika seseorang berbicara tentang konsep keadilan dalam Islam, maka sesungguhnya ia berbicara tentang banyak produsen makna interpretatif yang eksis dalam waktu dan budaya yang berbeda dalam sejarah Islam. Karena makna merupakan produk dari komunitas penafsir dalam waktu atau *setting* budaya yang berbeda, proponen Huntington tidak bisa berbicara tentang konsep keadilan atau kebebasan manusia perspektif Islam yang sesungguhnya. Mereka hanya berbicara pada tataran konsep keadilan menurut Mu'tazili, atau Ash'ari misalnya.

4. Kompetensi (*competence*). Pertanyaan sederhananya berkaitan dengan hal ini, menurut Abou El Fadl, adalah: "siapa yang paling berkompeten untuk memberikan penilaian bahwa suatu komunitas penafsir lebih kredibel sebagai representasi dari peradaban "adiluhung" di banding komunitas-komunitas yang lain. Abou El Fadl tidak bermaksud berbicara tentang persoalan kekuasaan dan otoritas, akan tetapi berkaitan dengan invensi dan kontruksi terhadap "yang lain". Ketika proponen Huntington menyatakan bahwa peradaban Islam berdiri di atas proposisi tertentu, mereka pada dasarnya telah memberikan "kekuasaan representasi" (*the power of representation*) terhadap komunitas penafsir tertentu. Dengan melakukan pengklasifikasian dan pemilihan komunitas penafsir makna mana yang paling tepat merepresentasikan Islam - misalnya, Muḥammad'Abduh termasuk komunitas "y", sedang Bin Laden "X" – mereka pada dasarnya lebih asyik dengan "pembuatan pemilihan" (*choice making*) dari pada memperhatikan secara empiris dinamika masyarakat Islam sendiri.

Empat hal di atas menurut Abou El Fadl menegaskan kelemahan tesis benturan peradaban. Ide tentang benturan

peradaban telah menyederhanakan kompleksitas dinamika sosial-kesejarahan pada kategori yang bersifat artifisial. Dan karenanya ia merosot menjadi alat untuk mengekspresikan prejudis dan mempromosikan kesalahpahaman dan konflik.[106]

F. Prinsip Jihad dan Pembentukan Masyarakat Madani

1. Makna Jihad

Jihad menurut Abou El Fadl pada dasarnya mempunyai makna yang sederhana, yakni: *to strive hard, or struggle in persuit of a just cause* (bekerja/berusaha keras atau perjuangan untuk mendapatkan keadilan). Sesuai dengan pesan Nabi, bentuk jihad yang paling tinggi adalah perjuangan seseorang dalam membersihkan hati dari sifat-sifat kotor. Dalam hal ini Abou El Fadl lebih menekankan makna moral dan spiritual jihad dibanding makna yang bersifat fisik. Dalam al-Qur'an konsep jihad tidak dipakai untuk menunjuk pada perang atau pertempuran. Perang dan pertempuran dirujukkan pada konsep *qitāl*. al-Qur'an menurut Abou El Fadl menyebut jihad sebagai konsep yang bersifat mutlak dan tak terbatas, yakni mempunyai spektrum makna yang luas dan ini tidak berlaku bagi konsep *qitāl*. Jihad adalah sesuatu yang pada dasarnya baik, dan tidak demikian dengan *qitāl*. Dalam konsep jihad, perang dinilai sebagai buruk *(sharr)*, atau hal buruk yang terpaksa dilakukan *(sharr ḍarūri)*, dan karenanya sebisa mungkin harus dihindari oleh umat Islam *(kurh)*. Perang hanya diperbolehkan dalam konteks memperoleh kemerdekaan, dan upaya pembelaan diri *(self defence)* dari tirani, dan inilah yang disebut dengan jihad dalam kamus Abou El Fadl. Bagi Abou El Fadl, jihad

106. Abou El Fadl, "The Orphans of Modernity and the Clash of Civilizations".

seharusnya disandarkan pada semangat da'wah dalam Islam dan dijauhkan dari nuansa perasaaan balas dendam. Dalam konteks ini, seorang muslim tidak boleh merasa bahwa dirinya sebagai pembunuh, dan mengorbankan musuh karena kehendak/ keinginan Tuhan.[107]

Jihad bagi Abou El Fadl identik dengan etika kerja protestan, yakni kerja keras untuk tujuan yang baik dan mulia. Dan dalam hal ini perang atau *qitāl* mempunyai nuansa yang berbeda sama sekali. Teks tentang *qitāl* dalam al-Qur'an biasanya bersyarat – untuk tidak melampaui batas, untuk memaafkan, dan untuk cenderung pada perdamaian - sementara tuntutan jihad untuk menggapai keadilan dan kebenaran bersifat mutlak. Akan tetapi menurut Abou El Fadl makna subtantif jihad ini diinterpretasikan secara berbeda oleh para yuris abad pertengahan, abad ke-9 dan ke-10, sesuai dengan *background* historis pada masa tersebut. Pada abad pertengahan, dengan tiadanya pakta perdamaian, umat Islam merasa dalam situasi perang terus menerus dengan bangsa dan dinasti lain. Sementara budaya menaklukkan dan mendominasi bangsa/dinasti lain oleh yang lebih kuat dinilai sebagai bagian dari naluri sosiologis kala itu.[108]

Dari paparan di atas bisa dipahami bahwa Abou El Fadl lebih menekankan jihad sebagai sebuah prinsip (jihad *as principle*) dan bukan jihad sebagai sebuah institusi (jihad

107. Abou El Fadl, "Jihad Gone Wrong", dalam http://www.scholarofthe-house.org/ jgowrinwikha.html, (Akses, 1 Maret 2010).

108. Menurut Abou El Fadl contoh kesejarahan telah membuktikan hal di atas. Negara-negara atau kerajaan di abad pertengahan, Yunani, Roma, Bizantium, Lombard, Visighot, Ostroghot, suku-suku Mongol dan Negara-Negara Tentara Salib saling menginvasi dan berkompetisi untuk saling merebut dominasi. Bangsa yang ditaklukkan wajib membayar upeti kepada Negara/kerajaan yang menaklukkannya. Lihat, Abou El Fadl, *The Great Theft ... ,* 223.

as institution). Konsistensi Abou El Fadl untuk menjadikan jihad sebagai sebuah prinsip juga akan terlihat dalam segenap bahasannya tentang jihad. Jihad sebagai prinsip bersifat luas cakupannya, konsep yang abstrak, ide dan nilai yang bersifat general yang tidak terbatas pada aplikasi tunggal. Aplikasi jihad sebagai prinsip terhadap situasi tertentu mensyaratkan adanya keleluasaan dan pemahaman terhadap segenap implikasi yang menyertainya. Sebaliknya, jihad sebagai institusi bersifat konkrit yang muncul untuk menopang keinginan (*interest*), dan kebutuhan manusia yang bersifat artifisial.[109]

Manifestasi dari jihad sebagai prinsip bisa cukup bervariasi sebagaimana telah disebut Abou El Fadl. Da'wah, keberanian menyuarakan kebenaran di depan penguasa yang tiranik, bahkan bagaimana menjadikan jihad sebagai spirit dan ethos kerja muslim merupakan makna prinsipil dari jihad. Sebagaimana tesis Weber yang menyatakan adanya relasi yang positif antara kapitalisme dan kemajuan ekonomi Barat dengan agama Protestan, memberikan inspirasi kepada Abou El Fadl bagaimana menjadikan jihad sebagai ethos dan spirit bagi kemajuan umat Islam. Pengalaman Abou El Fadl tinggal di wilayah Muslim dan Barat turut memberikan perspektif terhadap pemaknaannya terhadap konsep jihad.

Abou El Fadl dalam hal ini menghindari pemaknaan populer jihad yang lebih berorientasi pada semangat *crusade* (perang suci). Pemaknaan jihad secara teologis dan yuridis sebenarnya lebih berorientasi pada jihad sebagai sebuah prinsip yang bersifat universal. Nasr dalam hal ini menguatkan bahwa sebagaimana makna etimologisnya, usaha keras (*badhl al-juhd*),

---

109. Pembedaan jihad sebagai prinsip dan jihad sebagai institusi, lihat "Making sense of Jihad vs. *Ḥirābah*", dalam http://www.islamproject.org/education/D05_Hirabah.htm (Akses, 29 Maret 2010).

semua aspek kehidupan manusia menurut Islam adalah jihad, karena merupakan usaha keras untuk menyelaraskannya dengan kehendak Tuhan, perintah mengerjakan kebaikan dan melawan kebatilan. Jihad bukan bagian dari rukun Islam, akan tetapi pelaksanaan dari rukun ini meniscayakan adanya semangat jihad. Jihad menyemangati aspek-aspek ibadah dan *mu'āmalah* manusia.[110] Pernyataan Rasul bahwa jihad akan terus berlangsung hingga hari kiamat, tentu dalam konteks prinsip dan universalitas jihad ini.

Berdasar penelusuran penulis, Abou El Fadl memang tidak secara eksplisit menyebut masyarakat madani (*civil society*) dalam tulisan-tulisannya. Akan tetapi ide-ide diskursif tentang fikih dan jihad khususnya, mempunyai relevansi dengan cita masyarakat madani. Jihad yang dimaknai secara "prinsip" hendak diterapkan pada hal-hal lain yang juga bersifat prinsip. Atau dengan kata lain, bagaimana etos jihad mayarakat muslim bisa diarahkan pada pembentukan masyarakat madani. Kajian Abou El Fadl tentang fikih lebih berspektif akhlak, dan tidak semata legal-formal. Sementara berbicara tentang masyarakat madani pada dasarnya berbicara tentang aspek moralitas atau akhlak dari sebuah masyarakat, selain tentunya juga aspek hukum, atau tepatnya hukum yang berpihak pada moralitas.[111] Pada sisi yang lain, Abou El Fadl juga banyak berbicara tentang

---

110. Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (Toronto: HarperCollins, 2004), 257 – 258.

111. Dikatakan bahwa konsep *civil society* mengandung konten moralitas yang sangat kuat. *Civil society* adalah masyarakat yang diatur oleh hukum, hukum sebagai ekspresi dari kemaslahatan publik, atau dalam bahasa Aristoteles *'good life'*. Lihat, Mary Kaldor, *Global Civil Society: An Answer to War* (Malden: Polity Press, 2003), 23. Dalam hal ini maka hukum dan moralitas (fikih dan akhlak) bisa diidentifikasi sebagai *base structure* bagi pembentukan masyarakat madani.

persoalan demokrasi. Walaupun masyarakat madani dan persoalan demokrasi merupakan dua konsep yang berbeda, akan tetapi dalam beberapa hal keduanya mempunyai titik singgung. Karena itu idenya tentang konsep dan aplikasi jihad bisa dipandang sebagai bagian dari cita ideal pembentukan masyarakat madani.

Dari sudut hermenutik, cara baca seseorang terhadap teks dan realitas tidak bisa menghindarkan diri dari perspektif individualnya, termasuk di dalamnya berbagai kepentingan, ideologi, sudut pandang, estimasi dan praduga. Tak terkecuali dalam hal ini Abou El Fadl. Kondisi sosial budaya masyarakat Amerika yang dalam beberapa hal sudah tercerahkan, menstimulasi Abou El Fadl untuk merelevansikan ajaran-ajaran Islam pada pembentukan masyarakat ideal yang dalam bahasa agama adalah masyarakat madani (berperadaban). Ini tidak berarti bahwa membaca dan meneliti teks Abou El Fadl hanya akan meneguhkan cara baca Abou El Fadl terhadap fikih yang terkonstruksikan dalam masyarakat Amerika. Dari sudut lingkar hermeneutik, pertemuan antar horizon pembacaan justru akan menambah wawasan, informasi bahkan dapat menguji asumsi-asumsi dasar kita terhadap keilmuan fikih sehingga bisa memperdalam penyelidikan kita terhadap keilmuan ini.[112]

2. Pondasi Akhlaki Masyarakat Madani

Masyarakat madani sering kali dilekatkan pada istilah *civil society.* Dalam konteks Islam, ide masyarakat madani dikembalikan pada spirit pembentukan negara-kota Madinah

---

112. Tidak ada landasan yang bersifat *fixed* terhadap pengetahuan kita, bahkan terhadap al-Qur'an. Makna yang diberikan sepanjang menyangkut penafsiran selalu bersifat *contructed.* Lihat Zainal Abidin Bagir, et al., *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Jakarta: Mizan, 2005), 148.

di bawah payung kepemimpinan Nabi s.a.w.[113] walaupun banyak definisi dilontarkan terhadap konsep masyarakat madani (*civil society*), akan tetapi pengertian secara umum menyatakan bahwa masyarakat madani adalah antitesa dari masyarakat militer (*'askariyyah*), dan posisinya lebih banyak melakukan kontrol terhadap kebijakan dan peran pemerintah. Dalam sejarah politik, masyarakat sipil (*civil society*) dilihat sebagai aksi kolektif, masyarakat secara bersama melaksanakan berbagai proyek kegiatan sejak monitoring kekuatan negara, melakukan refleksi bagaimana gambaran masyarakat yang bagus, dan bagaimana melaksanakannya. Dalam masyarakat madani relasi antar warga tidak lagi menjadi persoalan, akan tetapi persoalannya terletak pada bagaimana masyarakat menciptakan ruang-ruang bagi penciptaan masyarakat madani itu sendiri.[114] Fenomena era kontemporer terkait dengan menguatnya identitas etnik dan agama (kelompok kegamaan) merupakan tantangan tersendiri bagi penciptaan dan pemeliharaan eksistensi masyarakat sipil. Menguatkan identitas kelompok etnik dan keagamaan yang bersifat partisan, tidak saja bersifat konfrontatif terhadap negara, akan tetapi juga kelompok-kelompok lain dalam masyarakat. Pertikaian-pertikaian berbau sara dengan slogan jihad misalnya,

---

113. Menurut Azra, sudah banyak yang mengkaji kompatibilitas ajaran-ajaran Islam dengan masyarakat madani (civil society) yang intinya disepakati bahwa Islam mendorong penciptaan masyarakat madani. Nabi Muhammad s.a.w. sendiri dinilai telah secara konkrit bagaimana perwujudan masyarakat madani itu, yakni ketika beliau mendirikan dan memimpin Negara-kota Madinah. Penggantian nama dari Yastrib menjadi Madinah dinilai sebagai padanan dari istilah "madani" itu sendiri. Utamanya piagam Madinah yang memayungi kemajemukan di Madinah sering kali menjadi rujukan dalam wacana masyarakat madani. Lihat Azyumardi Azra, *Munuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta, dan Tantangan* (Bandung: Rosdakarya, 2000), 3.
114. Neera Chandoke, *Is Violence Constitutive of Civil Society* (London: The NGPA Working Papers, 2007), 3.

merupakan contoh konkrit dari menguatnya fenomena identitas kelompok tersebut yang pada gilirannya mengarah pada *setback*, langkah mundur bagi proses pembentukan masyarakat madani dalam skop lokal dan global.

Prinsip jihad yang dikonsepsikan Abou El Fadl pada dasarnya merupakan peneguhan terhadap horizon masyarakat madani sebagaimana yang berkembang di Amerika. Prinsip jihad bagi Abou El Fadl bersinggungan dengan penciptaan individu dan masyarakat muslim yang moderat. Moderat bagi Abou El Fadl adalah mereka yang toleran, anti kekerasan, kasih sayang terhadap sesama, demokratis dan peduli terhadap hak asasi manusia. Masyarakat yang moderat dalam konsepsi Abou El Fadl bisa dipararelkan dengan masyarakat madani.

Walaupun secara umum masyarakat madani dipahami sebagai sebuah konsep masyarakat yang menghargai martabat kemanusiaan, namun ada beberapa model artikulasi terhadap struktur ideal masyarakat madani yang berkembang di Amerika. Pertama, model libertarian yang menjadikan kebebasan individu sebagai mahkota dalam konteks kehidupan sosial. Ruang-ruang yang bersifat privat sangat dihargai *vis a vis* ruang publik/sosial dan negara. Ruang-ruang yang bersifat privat mencakup kebebasan dalam menentukan pilihan, termasuk relasi sosialnya. Kedua, model *communitarian* yang lebih menekankan pada kehidupan publik, yakni relasi sosial yang mengikat orang perorang dalam bingkai famili, klan, klub, komunitas dan lainnya. Dalam relasi sosial ini, yang perlu digarisbawahi adalah adanya kewajiban dan tanggung jawab yang bersifat mutual yang secara otomatis mereduksi kebebasan dan kepentingan individu. Ketiga, model yang hendak menengahi dua pendapat di atas. Benjamen Barber dalam hal ini mengajukan model demokratik dalam melihat *civil society* yang menurutnya bisa memberikan keseimbangan

(*balance*) antara kebebasan individu dan kewajiban moral.[115] Atraktivitas *civil society* bagi kebanyakan pemikir sosial justru terletak pada sintesa antara "kebaikan" privat dan publik, individu dan kebaikan sosial. Ide tentang *civil society* sendiri pada dasarnya muncul untuk mewujudkan keteraturan sosial (*social order*), dan bila ini tidak tercapai, minimal adalah harmonisasi konflik kepentingan antara kehidupan individu dan publik.[116]

Ide-ide Abou El Fadl sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya bisa diposisikan dalam model ketiga di atas, model demokratik *civil society*. Penekanan pada keseimbangan antara kebebasan individu dan kewajiban moral tercermin dalam perluasan peran agen dalam menyingkap hukum Tuhan, dan persyaratan-persyaratan kewajiban-kewajiban akhlak dalam kaitan relasi individu, tidak saja dengan Tuhan, tapi juga dengan individu dan kelompok lain. Bahwa sebagian besar materi fikih adalah rasional, setiap orang/yuris mempunyai akses yang sama dalam menyingkap hukum Tuhan, dan bahwa kemajemukan pendapat hukum digaransi oleh epistemologi fikih adalah beberapa argumentasi yang sering dilontarkan Abou El Fadl. Tuhan adalah sumber hukum yang otoritatif yang kehendak hukum-Nya dimanifestasikan ke dalam teks. Karenanya, teks juga bersifat otoritatif. Untuk menjaga agar tafsiran terhadap teks tidak menyimpang dari kehendak Tuhan, maka ada kualifikasi-kualifikasi akhlak dan moralitas yang harus dipenuhi oleh seorang penafsir atau agen. Kualifikasi-kualifikasi akhlak ini

115. John P. Bartkowski dan Helen A. Regis, "Religious Civility, Civil society, and Charitable Choise: Faith - Based Poverty Relief in the Post - Welfare Era", dalam Dale MacConkey dan Peter Augustine Lawler (eds.), *Faith, Morality and Civil Society* (Oxford: Lexington Book, 2003), 127.

116. Adam B. Seligman, *The Idea of Civil Society* (New York: The Free Press, 1992), x.

lebih diorientasikan pada penciptaan tafsir hukum yang humanis dalam konteks kehidupan sosial.

Masyarakat madani atau yang lebih dikenal dengan *civil society* dalam konteks Barat basis moralitasnya lebih didasarkan pada hukum alam. *Civil society* adalah arena, atau wilayah yang bersifat etis, yakni realitas dari moralitas publik dengan didasarkan pada kesadaran yang bersifat individu. Pemikir awal *civil society* di Barat sangat dipengaruhi dengan paham calvinisme, bahwa wilayah etika lebih didasarkan pada sandaran yang bersifat ilahiah, dan pengetahuan tentang baik dan buruk telah didelegasikan oleh Tuhan kepada kesadaran manusia,[117] dan potensi nalar. Filsafat Barat terkait dengan pembentukan masyarakat sebagaimana disinggung di atas, bisa dikatakan sangat berpengaruh terhadap pemikiran Abou El Fadl terhadap fikih. Sebagaimana dinyatakan sebelumnya bahwa kemampuan Abou El Fadl terletak pada kecerdasannya dalam mengkolaborasikan tradisi intelektual Islam dan Barat.

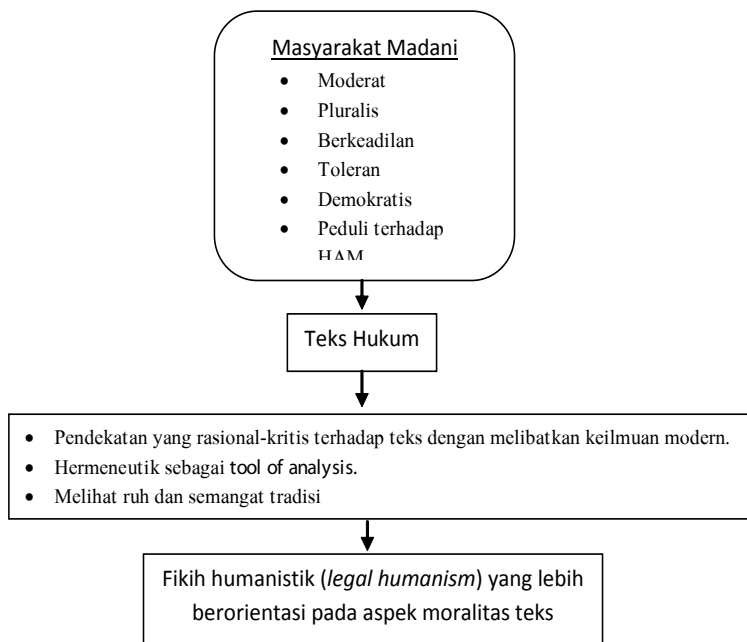
Lebih jauh pondasi akhlaki masyarakat madani dari perspektif Abou El Fadl bisa dikembalikan pada nilai-nilai humanisme. Menurut Izetbegovic, humanisme pada intinya adalah kesediaan untuk menerima eksistensi dan kebebasan orang lain.[118] Sementara menurut Franz Magnis Suseno, nilai-nilai humanisme *par excellence* adalah pluralisme, demokrasi dan keadilan sosial.[119] Kritik Abou El Fadl terhadap teologi eksklusif kelompok puritan, redefinisi terhadap konsep *dār al-Islām* dan *dār al-kufr*, serta konsep *jizyah* adalah bagian dari nilai pluralisme yang hendak diusung Abou El Fadl. Dalam persoalan sistem

117. Mary Kaldor, *Global Civil Society,* 24.

118. 'Alija 'Ali Izetbegovic, 'The Meaning of Humanism' dalam Marcel A. Boisard, *Humanism in Islam* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2003), xvi.

119. Franz Magnis-Suseno, *Etika Kebangsaan Etika Kemanusiaan* (Yogykarta: Kanisius, 2008), 27.

pemerintahan, bisa dilihat wacananya tentang demokrasi, dan penandasannya bahwa demokrasi adalah persoalan nilai. Ini diperkuat dengan konsep-konsep fikih semisal *shūrā*, *ijmā'* dan ijtihad. Berkaitan dengan persoalan demokrasi, Abou El Fadl juga sangat peduli dengan masalah keadilan sosial. Demokrasi menurutnya mengandaikan adanya penghormatan terhadap hak-hak asasi manusia yang intinya adalah keadilan bagi semua tanpa pembedaan.

Peneguhan sistem sosial Abou El Fadl dalam konsepsi *fiqhiyah*-nya dapat digambarkan sebagai berikut:

Sementara itu sistem sosial yang hendak diteguhkan oleh kelompok puritan dengan ideologi jihadismenya pada dasarnya merupakan antitesa dari masyarakat madani. Ini dapat digambarkan sebagai berikut:

Masyarakat Militer

- Terkooptasi oleh negara
- Pendirian Negara Islam
- Anti kemajemukan
- Tidak ada pembedaan antara wilayah publik dan privat
- Jihad sebagai penyangga eksistensi masyarakat

↓

Teks Hukum

↓

- Pendekatan yang literal terhadap teks dan menolak keilmuan modern dalam memahami Islam..
- Fikih sebagai alat ukur kesalehan dan ketaatan.
- Tradisi dilihat sebagai sebuah symbol, bukan nilai dan moralitas.

↓

Fikih otoritarian yang lebih berorientasi pada aspek ideologi dan legalisme teks

3. Masyarakat Madani Versus Ide tentang Pembentukan Negara Islam

Ungkapan populer Bernad Lewis, Islam adalah agama dan negara (*al-dīn wa al-dawlah*) merupakan cerminan bagi kebanyakan muslim, khususnya kelompok Puritan. Menurut mereka, agama Islam adalah model tidak saja bagi etika yang bersifat pribadi, akan tetapi juga model bagi tatanan yang bersifat publik. Masyarakat dan negara dilebur sedemikian rupa sebagaimana penghilangan batas antara wilayah privat dan publik. Dengan cara ini kebijakan-kebijakan dan moralitas

yang pada dasarnya bersifat otoriter dapat diberlakukan secara paksa pada masyarakat.[120]

Sementara *civil society* , atau masyarakat madani bermula dari penolakan terhadap eksistensi negara Islam yang monolitik, dan pada saat yang bersamaan penegasan terhadap demokrasi, kesukarelaan dan keseimbangan kekuasaan yang bersaing dalam sebuah negara dan masyarakat. Demokrasi hanya akan bersifat formal belaka, bahkan korup tanpa adanya kekuatan kontrol yang kuat dari asosiasi kewargaan. Karena itulah, masyarakat sipil dan kekuatannya berkorelasi dengan negara dan pemerintahan yang demokratis yang memberikan jaminan terhadap eksistensinya dengan komitmen negara terhadap supremasi hukum.[121]Dalam prinsip demokrasi liberal, menurut Abou El Fadl, ada beberapa titik konvergensi (pertemuan) antara teologi Islam, yurisprudensi dan filsafat.[122] Karena itu tema demokrasi adalah salah satu bahasan fikihnya.

Konsepsi Jihad Abou El Fadl diyakini tidak keluar dari horizon masyarakat sipil Amerika. Ide dan pemikiran Abou El Fadl tentang jihad khususnya, dan fikih pada umumnya bertujuan untuk membentuk masyarakat madani sebagai imbangan dari sistem pemerintahan Islam yang demokratis. Ada hubungan yang bersifat dialektis antara masyarakat madani dan pemerintahan yang demokratis. Masyarakat madani merupakan

---

120. Robert W. Hefner, *Civil Islam: Islam dan Demokratisasi di Indonesia,* terj. Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2001), 32.
121. Ibid., 33. System politik madani dan sistem demokrasi terkadang juga saling dipertukarkan. Sistem politik madani, misalnya, didefinisikan secara praktis sebagai sistem politik yang demokratis berdasarkan *check and balance* antara Negara (state) dan masyarakat (society), berkeadilan, dan bersandar pada kepatuhan dan tunduk pada hukum (law and order). Lihat Azyumardi Azra, *Munuju Masyarakat Madani,* 3.
122. Timothy Daniels, *Islamic Spectrum in Java* (Burlington: Ashgate, 2009), 8.

prasyarat bagi eksistensi pemerintahan yang demokratis, sebaliknya pemerintahan yang demokratis menuntut adanya masyarakat madani. Sementara itu, kelompok Puritan tidak memandang adanya eksistensi masyarakat yang mandiri, karena besar dan dominannya peran pemerintah/negara yang diklaim sebagai islami. Karena itu cita ideal pembentukan masyarakat madani berseberangan dengan keinginan pendirian negara Islam.

Berdasar pembacaannya pada Ibn Khaldūn tentang Islam dan sistem pemerintahan, sistem politik terpilah menjadi tiga. Pertama, sistem alamiah (*natural system*), yakni sistem pemerintahan yang bersifat primitif, belum berperadaban, dan belum didasarkan pada hukum. Kelompok masyarakat yang terkuat mendominasi secara tiranik kelompok yang lain. Sebagai pengganti hukum, diterapkan adat setempat, dan posisi pemerintah diambil oleh suku/kabilah yang tertua dan terkuat. Kedua, sistem dinasti. Sistem ini juga bersifat tiranik karena hukum adalah apa yang dikatakan oleh raja atau penguasa. Ketiga, sistem khalifah. Sistem ini melebihi dua sistem yang lain, dalam hal pendasarannya pada hukum *sharī'ah* yang dinilai oleh Yuris bisa memenuhi kriteria keadilan dan legitimasi, dan bisa menempatkan pemerintah dan rakyatnya secara berimbang. Sistem yang ketiga menurut Abou El Fadl lebih dekat dengan sistem demokrasi karena prinsip pembatasan kekuasaan pemerintah dan adanya peran hukum yang independen (*the rule of law*). Harus diakui, tambah Abou El Fadl, bahwa pada era kontemporer ini, sistem pemerintahan yang terkuat dan memenuhi asas legitimitas adalah sistem demokrasi. Sistem demokrasi kontemporer menuntut tidak saja adanya sistem kekuasaan pemerintahan yang dibatasi (*limited government*) serta *rule of law,* akan tetapi tuntutan kedaulatan ada di tangan rakyat. Klausul yang terakhir inilah yang bersifat problematis

dalam konteks Islam, karena kebanyakan muslim, khususnya kelompok puritan berkeyakinan bahwa Tuhan-lah satu-satunya pemilik kedaulatan.[123] Menghadapi *tension* (ketegangan) ini Abou El Fadl mencoba memberikan alternatif yang rekonsiliatif antara permasalahan kedaulatan dalam Islam dan sistem demokrasi. Pertama, benar bahwa kedaulatan adalah milik Tuhan, akan tetapi kedaulatan tersebut telah didelegasikan kepada manusia secara total. Kedua, kedaulatan adalah di tangan manusia sepanjang berkaitan dengan masalah-masalah kemanusiaan.Ketiga, manusia adalah pemegang kedaulatan, karena urusan-urusan manusia diserahkan pada manusia dan urusan-urusan Tuhan diserahkan pada Tuhan.Pendapat yang terakhir ini menurut Abou El Fadl, lebih dekat dengan pandangan sekuler.[124] Pendapat ini masih lebih baik dari konsepsi kedaulatan dalam konteks Negara teokrasi, karena dalam satu sisi sekularisme, tambah Abou El Fadl,

---

123. Abou El Fadl, "Islam and the Challenge of Democracy", *Journal UCLA School of Law* , 3 dan 4.

124. Abou El Fadl, *The Great Theft* ..., 194. Abid Rohmanu, "Pluralisme dan Keadilan Sosial dalam Konsepsi Fiqh Humanistik Abou El Fadl", dalam *Islamica: Jurnal Studi Keislaman,* Vol. 4, No. 1 (September 2009), 26. Sekularisme adalah konsep yang masih kabur pemaknaannya. Di dunia muslim konsep ini justru dipandang secara negative. Dalam konteks Barat, sekularisme adalah filsafat hidup tentang semangat atau kesadaran untuk menjunjung tinggi nilai kekinian berkaitann dengan ide, sikap, keyakinan serta kepentingan individu.Prinsip ini bermuara pada pemisahan antara agama dan Negara.Agama merupakan keyakinan personal yang dipegang teguh individu meskipun dalam pandangan yang berbeda. Orang bisa saja berbeda agama, akan tetapi mereka bisa menjadi warga dari sebuah Negara yang sama. Karena itu sekularisme bukanlah prinsip yang a-moral, akan tetapi justru doktrin yang yang mendasarkan standar etika dan tingkah laku pada referensi kehidupan sekarang dan kesejahteraan social tanpa merujuk pada agama. Lihat, Achmad Jainuri, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam,* 84 – 85. Pengalaman Amerika sendiri menunjukkan bahwa sekularisasi dimaksud justru untuk melindungi agama dari kemungkinan intervensi pemerintah untuk ambisi-ambisi yang bersifat politis.

diperlukan untuk menghilangkan hegemoni dan penyalahgunaan wewenang dari mereka yang hendak berbicara atas nama Tuhan.[125]Menurut penulis, berdasar paparan sebelumnya, Abou El Fadl lebih memilih rekonsiliasi yang kedua, bahwa urusan-urusan kemanusiaan telah didelegasikan dan diagensikan oleh manusia. Ini sebagaimana Abou El Fadl masih memegang ketat pilahan aspek ibadah dan *mu'āmalah*.[126]

Tradisi Islam menurut Abou El Fadl bersifat pluralistis dan dalam beberapa aspek bisa dikomparasikan dengan demokrasi modern. Selain konsep-konsep *shūra* dan *ijmā'*, ada konsep lain yang menunjuk pada nuansa demokrasi, yakni konsep *bay'ah*. Tradisi fikih klasik, menurutnya, mengatur adanya kontrak antara pemerintah dengan rakyatnya (*bay'ah*). Berdasar contoh tradisi ini, pemerintah harus diakui oleh rakyatnya, sehingga ia bersifat legitimet. Ini juga secara tidak langsung menunjuk pada adanya partisipatori masyarakat terhadap pemerintah. Secara lebih luas, dengan prinsip keadilan dan perdamaian, masyarakat dalam iklim demokrasi modern berkewajiban untuk mewujudkan keteraturan sosial dan di sisi lain, pemerintah harus memproteksi hak-hak dasar kemanusiaan.[127]

Sementara sistem pemerintahan dan politik yang totaliter, despotik dan tiranik – baik yang bersifat religious atau yang sekuler - diakui telah mendeskriditkan sisi-sisi kemanusian

---

125. Abou El Fadl, "Islam and the Challenge of Democracy", *Journal UCLA School of Law* , Vol. 1, No. 1 (Summer, 2005), 10.
126. Lihat bahasan-bahasan sebelumnya tentang pandangan Abou El Fadl tentang aspek ibadah dan mu'amālah dan aspek uṣūliyyah dan furū'iyyah dalam fikih.
127. Tamara Sonn, *Islam: A Brief History* (United Kingdom: Blackwell Publishing, 2010), 182.

manusia.[128] Sistem pemikiran politik dan sosial Amerika yang menjadi basis pemikiran Abou El Fadl memposisikan manusia sebagai subyek yang otonom, dan karenanya harkat dan martabatnya harus dihormati. Agama dalam hal ini seharusnya memainkan peranan penting dalam mewujudkan kesejahteraan dan kemaslahatan individu.[129] Karena itulah, Islam lebih banyak disorot pada aspek tauhid dan akhlak yang lebih berorientasi pada pembinaan akhlak individu. Sementara berkaitan dengan sistem pengelolaan masyarakat dan pemerintahan lebih didasarkan pada pertimbangan rasional dengan mengacu pada konsep tauhid dan akhlak sebagaimana disinggung di atas. Akan tetapi karena fikih juga menempati ranah kognitif dan afektif yang strategis pada masyarakat muslim, maka menafsirkan tradisi fikih secara rasional dengan basis teologi dan akhlak menjadi sangat signifikan. Dan ini didukung dengan kenyataan fikih yang bersifat partikular yang dengan sendirinya ditundukkan oleh aspek yang universal. Alam pemikiran yang sekularistik – pemisahan agama dan negara, privat dan publik, dan pemisahan ini tidak selalu merugikan agama sebagaimana klaim pengalaman Amerika – hendak diterapkan dalam konteks Islam. Aspek ibadah tetap mengacu pada tekstual tradisi,

---

128. Ada dua unsur khas yang dikandung ideologi totaliter; pertama, ketaatan tanpa reserve dan kedua mesin psikologi ideologi, yakni yang mendorong pengikut ideologi tersebut adalah kebencian sebagaimana tercermin dalam ideologi komunisme dan nazisme dan ideologi agamis yang mewujud dalam fundamentalisme. Ideologi yang terakhir ini telah menyerobot hak dan kebebasan orang lain karena kebenaran menurut mereka harus ditaati secara mutlak dan merekalah pemilik kebenaran karena klaim bahwa mereka berbicara atas nama Tuhan. Lihat, Franz Magnis-Suseno, *Etika Kebangsaan Etika Kemanusiaan* (Yogykarta: Kanisius, 2008), 24.
129. Olaf H. Schumann, *Menghadapi Tantangan, Memperjuangkan Kerukunan* (Jakarta: Guning Mulia, 2006), 262.

sementara aspek *mu'amālah* terbuka bagi peran ijtihad. Sedang aspek hukum dan tata kelola masyarakat serta per-uu-an lebih didasarkan pada pilihan dan pertimbangan rasional sesuai dengan tuntutan zaman dan kebutuhan.

Karena itulah sistem pemerintahan demokratis dinilai lebih elegan dibanding yang lain. Ideologi keagamaan kelompok Puritan pada dasarnya bersifat politis dengan maksud upaya pendirian negara Islam, atau sistem kekhalifahan yang bersifat global atau yang disebut dengan 'Islam trans-nasional'. Ideologi keagamaan ini dinilai bersifat atau berpotensi untuk totaliter karena telah secara sepihak mengeksploitasi teks untuk kepentingan partisan. Jihad dalam hal ini dinilai sebagai sarana ampuh untuk mewujudkan agenda mereka, pendirian negara Islam yang diyakini bisa menjamin dan mengimplementasikan hukum Tuhan.[130]Padahal menurut Abou El Fadl, fikih yang nota bene-nya adalah opini hukum tidak dapat diadopsi dan dipaksakan pemberlakukannya oleh negara, karena itu tidak bisa dikatakan sebagai hukum Tuhan. *Sharī'ah* dan fikih bukan semata koleksi hukum, akan tetapi juga prinsip, metodologi, proses diskursif untuk menggapai tujuan-tujuan suci. Fikih tidak pernah bisa mencapai kesempurnaan dalam menterjemahkan sharī'ah. Terma "hukum agama negara" (*a religious state law*) adalah terma yang kontradiktif: apakah ia hukum negara atau hukum Tuhan. Selama hukum tersebut melewati proses agensi

130. Negara Islam bagi kelompok Puritan adalah bagian dari totalitas Islam. Ketergantungan umat Islam terhadap Negara Islam sebagaimana ketergantungan ikan terhadap air. Jihad dengan kekuasaan (Negara Islam) diyakini akan bersifat ampuh karena kekuatan dan fasilitas yang dimiliki. Masyarakat juga akan takut dan segan menentang kebijakan-kebijakan pemerintah yang didukung oleh alat-alat Negara Islam. Lihat, Hilmi Bakar Almascati, *Panduan Jihad Untuk Aktivis Gerakan Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), 119.

subyektif negara pada tataran artikulasi dan penerapannya, maka ia bukan hukum Tuhan.[131]

Karena itu, jihad untuk pendirian negara Islam dan pemberlakuan *sharī'ah* tidak relevan dengan tujuannya sendiri. Dalam konteks ini, Bonner mengatakan bahwa jihad bukan produk atau ekspresi dari negara Islam. Doktrin jihad dikembangkan di luar konteks negara. Pada era 'Abbāshiyah misalnya, doktrin jihad disadari sebagai sumber inspirasi dan petunjuk dalam pembentukan negara Islam.[132]Ini sebagaimana kelompok puritan menganggap absah jihad yang dilakukan oleh alat-alat negara yang sistem pemerintahannya non-Islam.

Apa yang dimaksud dengan negara Islam adalah hal yang masih diperdebatkan. Akan tetapi yang dimaksudkan oleh kelompok Puritan sebenarnya adalah bagaimana Islam berpengaruh terhadap semua aspek kehidupan manusia: personal, ekonomi, masyarakat sipil dan politik serta negara itu sendiri. Pengaruh tersebut tidak saja pada tataran nilai, akan tetapi pengaruh nyata dalam bentuk simbolisme dan formalisme bentuk berdasar referensi literalistik tradisi klasik. Sementara ruh dari tradisi keislaman, khususnya fikih, yang menekankan pada toleransi, pluralisme dan perdamaian luput dari pembacaan mereka, dan justru nilai-nilai ini dianggap sebagai khas peradaban Barat yang akan melunturkan Islam otentik. Karena itu masyarakat madani yang bersubtansikan nilai-nilai akhlak akan bersifat kontras dengan ide pendirian formalisme negara Islam.

Tidak saja Abou El Fadl, banyak pemikir kontemporer yang lain yang menolak ide penyatuan agama dan negara. Ali

131. Abou El Fadl, "Islam and the Challenge of Democracy", *Journal UCLA School of Law,* 13.

132. Michael Bonner, *Jihad in Islamic History* (Princeton: Princeton University Press, 2006), xvi dan 3.

‘Abd al-Raziq dan Sa’id al-Asmawi, misalnya, memandang penyatuan agama dan negara tidak akan berkorelasi positif dengan eksistensi masyarakat sipil. Al-Raziq berpendapat bahwa ide penyatuan agama dan negara tidak mempunyai basis dalam sumber-sumber primer Islam.[133] Sementara al-Asmawi mengatakan bahwa Islam sejak awal sudah menunjukkan bahwa ia bukan agama politik (*apolitic*), akan tetapi konsen pada petunjuk spiritual dan moral (akhlak). Para pemikir kontemporer umumnya berpendapat bahwa penyatuan agama dan negara (*al-Islām al-dīn wa al-dawlah*) merupakan slogan retoris - yang menyatukan emosi umat Islam *vis a vis* peradaban Barat – yang menyembunyikan beragam opini dan pendapat bagaimana seharusnya konsep negara Islam dipahami, dan bagaimana relasinya dengan masyarakat sipil, demokrasi dan hak-hak asasi manusia. Peran publik Islam menurut para pemikir Islam Barat dibatasi pada moralitas publik masyarakat sipil. Karakter islami sebuah negara, atau pemerintahan bagi Abou El Fadl, adalah sejauh mana pemerintahan, atau negara tersebut konsen dengan persoalan akhlak, dan bukan pada penerapan literal teks. Ini tentu berbeda dengan pendapat kelompok Puritan. Fahmi Huwaydi misalnya, berpendapat bahwa Islam tidak sekedar moralitas publik, akan tetapi juga mempunyai

133. Al-Qur’an misalnya, tidak menyebut secara spesifik bentuk dan sistem pemerintahan Islam, dengan sistem tersebut hukum ditegakkan. Seandainya Islam menghendaki sistem politik yang spesifik, atau Islam adalah aturan-aturan politis (political order), kenapa al-Qur’an melepas isu ini tanpa klarifikasi yang memadahi. Walaupun al-Qur’an memuat ayat-ayat hukum yang jumlahnya berkisar 200 ayat, jumlah ini sangat kurang memadahi bagi argumentasi normative pembentukan Negara Islam. Karena problem yang krusial adalah bagaimana implementasi sharī‘ah yang secara normative sangat terbatas. Lihat, David Herbert, *Religioun and Civil Society: Rethinking Public Religion in the Contemporary World* (England: Ashgate, 2003), 138.

karakter politis dan legislatif. Lebih jauh Huwaydi berkeyakinan bahwa pendirian negara Islam tidak akan kontra-produktif bagi eksistensi masyarakat sipil.[134]

4. Masyarakat Madani, Ide tentang Hak-Hak Asasi Manusia dan Maqāṣid Kontemporer

Masyarakat madani dikembangkan dan dijustifikasi oleh perannya dalam menyokong hak-hak dasar manusia. Di Barat, wacana tentang masyarakat sipil sering kali difokuskan pada persoalan hak-hak asasi manusia. Karena itulah Abou El Fadl juga banyak berbicara persoalan hak-hak dasariah manusia. Selain itu, kecendrungannya pada sistem pemerintahan yang demokratis mengandaikan pemihakan pada perlindungan dan penguatan hak-hak asasi manusia.

Hak-hak kemanusian merupakan isu bersama masyarakat Internasional. Diprakarsai oleh Amerika, pada tahun 1948, konvensi HAM internasional, UDHR (*Universal Declaration of Human Rights*) muncul dipermukaan.[135] Seiring dengan globalisasi yang melanda dunia *(global village)*, maka persoalan HAM bukan menjadi monopoli negara per negara. Karena itulah, era kontemporer ini muncul wacana tentang *global civil society,* yakni masyarakat global yang mempunyai pemaham dan realisasi bersama tentang konsep HAM. Walaupun seperti itu, tetap saja HAM adalah konsep yang diperdebatkan antara dunia Islam dan Barat. Sejak tahun 1980-an misalnya, muncul klaim bahwa ratifikasi undang-undang tentang hak asasi manusia pada dasarnya lebih bernuansa Barat, dan karenanya tidak layak untuk diterapkan pada tradisi Islam. Karena itu muncul perdebatan tentang universalitas dan relativitas konsep dan

134. Ibid.,

135. Mashod A. Baderin, *International Human Rights and Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 1.

aplikasi HAM. Menurut Shiren T. Hunter, tidak saja dunia Islam yang menentang universalitas legislasi HAM internasional, Amerika sendiri menurutnya, tidak mau meratifikasi sejumlah konvensi HAM. Dengan berlindung pada partikularisme Islam, menurut Abou El Fadl, pemerintahan sekuler yang otoritarian, dan juga lembaga ulama konservatif sering kali mengingkari hak-hak yang bersifat dasariah dari masyarakat muslim atau penduduk yang berstatus nonmuslim dalam konteks negara Islam.[136]

Menurut Halliday sebagaimana dikutip oleh Baderin, respon Pemikir Islam terhadap perdebatan HAM internasional dapat diklasifikasikan menjadi empat. Pertama, Islam kompetibel dengan HAM internasional. Kedua, hak-hak kemanusiaan hanya secara full bisa dipayungi oleh hukum Islam. Ketiga, HAM internasional adalah agenda imperialisme yang harus ditolak, dan keempat, Islam tidak cocok dengan HAM internasional. Menurut Baderin, respon yang paling bisa diterima adalah pandangan bahwa Islam bisa kompetibel dengan HAM sebagaimana posisi yang diambil oleh Abou El Fadl. Ini menurutnya tidak sekedar upaya yang bersifat apologetik, ketika Islam dihadapkan pada isu internasional tentang HAM. Akan tetapi menurut Baderin, sumber-sumber fikih dan metodenya banyak berisi tentang prinsip-prinsip umum tentang pemerintahan yang baik (*good government*), dan kemaslahatan manusia yang bisa memvalidasi ide-ide hak-hak kemanusiaan era modern.[137]Hak-hak kemanusiaan (*human rights*) adalah klaim

136. Sebagaimana dikutip oleh Shireen T. Hunter, "Conclusion" dalam Shireen T. Hunter dan Huma Malik (ed.), *Islam and Human Rights: Advancing a US – Muslim Dialogue* (Washington D.C.: Center For Strategic and International Studies, 2005), 128.

137. Mashod A. Baderin, *International Human Rights and Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 13.

bahwa ada hak-hak yang bersifat dasariah yang didukung oleh moralitas dan seharusnya juga didukung oleh sistem hukum. Hak-hak yang bersifat dasariah tersebut eksis dalam kerangka sosial (masyarakat madani) yang diaplikasikan terlepas dari ras, jenis kelamin, agama dan yang lainnya.[138]

Para pemikir muslim berkeyakinan bahwa Islam bersubtansikan nilai-nilai keadilan, penghormatan pada kesucian kehidupan manusia, Ini menunjukkan bahwa ada nilai-nilai etis yang diperkenalkan oleh Islam yang kemudian diformulasikan ke dalam bentuk aturan-aturan hukum. Nilai etis yang diterjemahkan secara tepat ke dalan bentuk aturan hukum dinilai akan pararel dengan konvensi internasional HAM (UDHR). Dalam konsep fikih misalnya, hak-hak asasi manusia didasarkan pada prinsip humanitas (*adamiyah*) yang menuntut adanya persamaan manusia terlepas dari unsur keturunan, atau kualitas yang bersifat bawaan lain: kelas, ras, warna kulit, bahasa, agama dan etnik.[139] Akan tetapi menurut Abou El Fadl, sejak abad ke-20 yuris dan pemikir Muslim telah gagal menciptakan bentuk hukum dan regulasi yang dibangun di atas pondasi hak-hak yang bersifat dasariah dan nilai-nilai etis yang disodorkan oleh Islam. Mereka umumnya, tambah Abou El Fadl, mengadopsi definisi 'hak' yang bersifat restriktif sembari mendukung aturan-aturan fikih yang ada, dan bukannya menilai secara kritis aturan-aturan

---

138. Ibid., 16.
139. Dalam tradisi fikih dikenal konsep *al-adamiy,* yakni konsep kesatuan manusia yang dirujukkan pada Nabi Adam.*Al-Adamiy* adalah manusia baik dalam pengertian *insan, bashar* dan *ṣakhṣ*. Menariknya adalah bahwa para Yuris berkonsensus terhadap wajibnya penghormatan kepada *al-adamiy* dalam kapasitasnya sebagai manusia tanpa melihat perbedaan jenis kelamin, agama dan yang lainnya sebagaimana teks menyatakan *"wa laqad karramnā banī ādam"*. Lihat, "Adamiy" dalam *al-Mawsu'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah* (Kuwayt: t.n.p., t.t.), 8-9.

fikih yang berseberangan dengan spirit nilai-nilai akhlak, seperti keadilan dan perdamaian.[140]

Pernyataan Abou El Fadl di atas relevan dengan pendapat Jasser Auda akan perlunya pengembangan dan revitalisasi konsep *maqāṣid* sehingga membumi dengan kehidupan kontemporer. Di antara kritik Auda adalah bahwa konsep *maqāṣid* klasik belum banyak mengkaver nilai-nilai yang bersifat dasariah dan universal, seperti keadilan dan kebebasan. M*aqāṣid* tradisional, tambah Auda, juga masih banyak berkutat pada kemaslahatan yang bersifat individual, dan belum banyak menjamah kemaslahatan keluarga, masyarakat dan kemanusiaan secara umum. Padahal konsep masyarakat madani tidak saja berhenti pada kemaslahatan individu, akan tetapi bagaimana mengarahkannya untuk kebaikan yang bersifat sosial (keteraturan sosial). *Maqāṣid* juga masih banyak dideduksikan dari materi fikih, dari pada teks/sumber orisinal, dari pada tuntutan realitas kemanusiaan.[141]

Karena itu, untuk kepentingan pemeliharaan hak-hak asasi manusia sebagai basis penciptaan masyarakat madani, *maqāṣid* kontemporer, menurut Auda, idealnya meliputi; pertama, *maqāṣ id* yang bersifat general seperti keadilan dan pelayanan. Kedua, *maqāṣid* yang bersifat spesifik, yakni observasi *maqāṣid* pada tema-tema spesifik, seperti kesejahteraan anak dalam lingkup keluarga. Ketiga, *maqāṣid* yang bersifat parsial, yakni maksud spesifik yang dikehendaki oleh teks, seperti menghilangkan kesulitan dalam bentuk kebolehan berbuka bagi yang berpuasa karena sakit.[142] Yang perlu digarisbawahi dari hal di atas adalah perlunya ekspansi skop *maqāṣid* dari yang semula lebih banyak

---

140. Shireen T. Hunter, "Conclusion" dalam Shireen T. Hunter dan Huma Malik (ed.), *Islam and Human Rights*…, 124.
141. Jasser Auda, *Maqāṣid al-sharī'ah …,*4.
142. Ibid., 5.

berkutat pada tataran individual ke tataran yang bersifat komunal dan ekspansi skop *maqāṣid* dalam merespon isu-isu global. Ekspansi *maqāṣid* juga hendaknya lebih banyak berpijak pada nilai-nilai universal. Ini sebagaimana banyak dinyatakan oleh pemikir-pemikir progresif semisal Ṭāhir b. 'Āshūr, Muḥ ammad al-Ghāzalī dan Rashīd Riḍā. 'Āshūr menyatakan *maqāṣ id* universal fikih konsen pada keadilan, keteraturan, *equality*, kebebasan (*freedom/ḥurriyah*) dan preservasi fitrah manusia.[143]

Keadilan, menurut al-Qur'an, adalah salah satu sifat Tuhan, dan kewajiban manusia untuk mencontoh dan mempraktekkannya dalam kehidupan sosial. Ini pararel dengan hadis Nabi s.a.w.: *takhallaqū bi akhlāqillāh* (berakhlaklah kamu dengan akhlak Allah). Keragaman penciptaan manusia baik dari sisi ras, etnik, mazhab, aliran dan kepercayaan serta yang lainnya dimaksudkan agar manusia melakukan kerja sama dalam rangka menggapai keadilan dan harmoni sosial, dan bukan sebaliknya.[144]Persoalan mendasar tentang keadilan dalam wacana fikih menurut Abou El Fadl berkisar pada pertanyaan apakah hukum yang mendefinisikan keadilan ataukah keadilan yang mendefinisikan hukum. Jikalau hukum yangg mendefinisikan keadilan, maka apapun yang dianggap sebagai hukum Tuhan dengan sendirinya bersubtansikan keadilan. Dan

---

143. Kebebasan (*al-ḥurriyyah*) menurut 'Ashur tidak saja bermakna *'itq* (bebas dari perbudakan) sebagaimana dimaksudkan oleh Yuris klasik, akan tetapi dalam makna yang lebih general, yakni kebebasan dalam makna kontemporer (freedom in contemporary sense) meliputi kebebasan berekspresi, berkeyakinan, berpikir, bertindak dan lainnya. Lihat, Ibid., 6.
144. Abou El Fadl, "The Human Rights Comitment in Modern Islam", dalam Runzo et.al., *Human Rights and Responsibilities in the World Religions,*328.

jika sebaliknya keadilan yang mendefinisikan hukum, maka apapun tuntutan keadilan, maka itulah hukum Tuhan.[145]

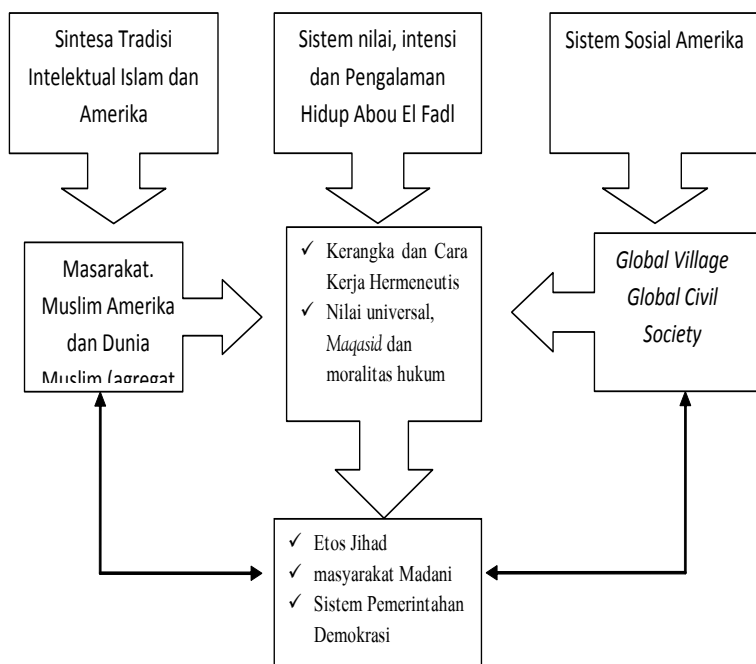
Menurut Abou El Fadl, keadilanlah yang sebenarnya harus mendefinisikan hukum. Implementasi aturan hukum yang bersifat legal yang diderivasikan dari sumber teks pertama sekalipun, tidak dengan sendirinya bermuara pada keadilan. Keadilan yang seharusnya diderivasikan dari teks, karena ia subtansi primer teks hukum. Dengan keadilan dan kasih sayang akan terbangun persepsi yang *genuin* terhadap *the other*.[146] Dalam wacana para Yuris, tidak mungkin untuk memperoleh keadilan, kecuali setiap pemilik hak (*haqq*) diberi jaminan atas haknya tersebut. Pada prinsipnya Tuhan mempunyai hak tertentu, manusia juga mempunyai hak dan keduanya *sharing* dalam beberapa hak tertentu. Karena itu penting dalam hal ini mengakui akan adanya hak (eksistensi hak), memahami siapa pemilik hak tersebut, dan akhirnya memberi kebebasan kepada pemilik hak untuk menikmati dan mendayagunakan haknya tersebut.[147]

Prinsip-prinsip hak yang digaransi oleh sumber dan metode fikih, sebagaimana disinggung oleh Baderin di atas, belum dikonseptualisasikan dan dipraktekkan secara memadahi di dunia Islam. Umumnya dunia Islam masih dinilai rendah implementasi HAM-nya, dan itupun masih tercoreng dengan kelompok-kelompok puritan Islam, ataupun pemerintahan yang totaliter yang sering kali menyerobot hak-hak dasar kemanusiaan dengan berlindung pada doktrin-doktrin fikih. Ini tentu hal yang kontra produktif bagi penyemaian masyarakat madani sebagai cita ideal Islam. Akan tetapi harus disadari

---

145. Ibid., 329.
146. Ibid., 331.
147. Ibid.

bahwa *human rights* adalah persoalan yang umurnya setua umur sejarah kemanusiaan. Ia bukan 'barang' baru. *Human rights* menurut Baderin adalah fenomena evolutif yang matang melewati proses waktu dan tangga sivilisasi.[148]

Berdasar keseluruhan paparan dalam bab ini, model pemikiran Abou El Fadl dapat digambarkan sebagai berikut:[149]

Berdasar tabel di atas, pemikiran fikih Abou El Fadl dapat dijelaskan sebagai berikut:

---

148. Mashod A. Baderin, *International Human Rights,* 17.
149. Dimodifikasi dari Cik Hasan Bisri*, Ragan Penelitian Hukum Islam* (Ponorogo: Makalah "Refresing Pembimbingan Skripsi bagi Dosen Jurusan Shari'ah STAIN Ponorogo, 2010), 35. Lihat juga bukunya, *Model Penelitian Fiqh* (Jakarta: kencana, 2003).

Pemikiran fikih Abou El Fadl merupakan pergulatan kreatif dan refleksi kepeduliannya terhadap sesuatu yang dianggap penting bagi kehidupan manusia, yakni isu kekerasan dan praktek jihad yang dinilai mendegradasikan nilai-nilai kemanusiaan oleh kelompok yang cukup berpengaruh yang ia sebut dengan *silent majority* (kelompok Puritan). Kritiknya terhadap konsep dan aplikasi jihad kelompok puritan pada saat yang bersamaan mempunyai relevansi dengan wacana HAM, masyarakat sipil dan demokrasi.

Produk pemikiran Abou El Fadl sebagaimana tergambar di atas tidak terlepas dari keyakinan dan nilai yang dianutnya (rujukan normatif). Teologi rasional dan pluralistis Abou El Fadl bisa dinilai menjadi bagian esensial dari rujukan normatifnya. Selain itu, produk pemikiran fikih jihadnya juga mempunyai rujukan empiris, yakni pengalaman hidupnya yang pernah menjadi bagian dari kelompok Puritan, dan pengalaman hidup di Amerika, tempat mikrokosmosnya agama-agama di dunia. Sistem sosial Amerika dan perubahan sosial yang terjadi berupa fenomena *global village*[150] dan *global civil society*[151] turut

150. Global village adalah istilah untuk menunjuk pada "mengecilnya" dunia akibat kemajuan tekhnologi, informasi dan transportasi. Dengan tekhnologi informasi misalnya, kita dengan mudah mengalami kebudayaan masyarakat lain, dan pada saat yang bersamaan kita tidak terpaku pada budaya sendiri. Era global village ini mendorong kita untuk mengembangkan relasi sosial yang kompleks. Lihat, Alo Liliweri, *Makna Budaya dalam Komunikasi Antar Budaya* (Yogyakarta: LkiS, 2007), 42.

151. Global civil society (masyarakat sipil global) didefinisikan sebagai ruang publik yang besar, saling terkait dan terdiri dari berbagai lapisan, seperti di dalamnya terdapat elemen organisasi pemerintah dan *ways of life.* Adanya keterkaitan tersebut membentuk jejaring masyarakat sipil, mempunyai kekuatan untuk membentuk identitas baru, dan merangsang kepedualian (awareness) penduduk dunia akan pentingnya pengertian terhadap perbedaan *ways of life.* Lihat, Andi Widjajanto, et al., *Transnasionalisasi Masyarakat Sipil* (Yogyakarta: LkiS, 2007), 7-8.

membentuk corak epistemologi dan produk pemikiran fikih jihad Abou El Fadl. Di sisi yang lain, hal tersebut membawa pada sintesa tradisi akademik Islam dan Amerika.

Komunitas pendukung dan sasaran pemikiran Abou El Fadl diarahkan pada muslim Amerika dan muslim di negara-negara yang lain yang mempunyai problem yang sama, yakni munculnya pemikiran-pemikiran keagamaan yang puris yang dinilai menciderai pesan universal Islam. Untuk tetap mempertahankan universalitas Islam, maka epistemologi fikih yang dikembangkan lebih banyak mengacu pada pendekatan hermeneutik, dan keilmuan kontemporer lain dengan *maqāṣid* serta akhlak sebagai landasannya.

BAB VI
PENGEMBANGAN MAKNA JIHAD DALAM KONTEKS RELASI FIKIH DAN AKHLAK

A. Pondasi Teologi Humanis Jihad Kontemporer

Menurut Abou El Fadl dengan merebaknya aksi kekerasan oleh kelompok puritan dengan slogan jihad, Islam dalan tataran global dipersepsikan sebagai agama dan budaya yang tidak humanistik.[1] Hal tersebut menurut Abou El Fadl disebabkan oleh perspektif *fiqhiyah* masyarakat muslim yang menjauh dari dimensi akhlak. Karena itu, menurut Abou El Fadl dirasa penting untuk memberikan landasan teologi yang humanis[2] terhadap persepsi *fiqhiyah* masyarakat muslim.

---

1. Khaled Abou El Fadl, "The Ugly Modern and the Modern Ugly: Reclaiming the Beautiful in Islam", dalam Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: Oneworld, 2003), 33
2. Humanisme dalam terminologi *renaissance* sering kali dideskripsikan dalam terma etis; penekanan pada manusia dan martabatnya. Menurut Aulus Gellius, humanisme dalam pengertian umum berarti *philantropia,* yakni kecendrungan pada spirit persahabatan dan rasa nyaman terhadap semua manusia tanpa pembedaan.Lihat, Peter Levine, *Nietzsche and the Modern*

Landasan teologi yang humanis akan melahirkan orientasi berfikih yang bersifat humanis pula, yakni penekanan pada aspek nilai dan akhlak, dan bukan pada aspek legal-formal.

Dalam konteks Islam, sebagaimana agama Yahudi, aspek hukum, dan bukan teologi, adalah displin yang dominan dalam mendefinisikan dan mengekspresikan keimanan. Sementara dalam tradisi Kristen, dogma dan doktrin memainkan peran yang dominan dalam mengekspresikan keberagamaan dan keyakinan, atau aspek teologi lebih berperan dari hukum. Jika orientasi keberagamaan umat Islam adalah mengikuti dan menaati kehendak Tuhan (*God's will*), maka mengetahui kehendak Tuhan adalah satu keniscayaan. Bagi yuris, kehendak Tuhan tersebut dibungkus oleh perangkat aturan hukum yang terdokumentasikan dalam wahyu dan tradisi kenabian.[3] Orientasi yang berlebihan terhadap aspek legal-formal, dan keringnya wacana teologi dalam bangunan keilmuan dan praktek keberagamaan umat Islam ini, disinyalir menjauhkan umat Islam dari aspek nilai dan akhlak. Ini terlihat dari *mainstream* keyakinan umat bahwa aspek hukum tidak begitu terbuka terhadap re-evaluasi dalam rangka tetap mempertahankan aspek nilai yang dikandung oleh hukum.

Untuk mendekatkan fikih dengan akhlak, Abou El Fadl menyatakan bahwa praktek *fiqhiyah* masyarakat muslim hendaknya didasarkan pada persepsi dan visualisasi Tuhan sebagai Yang Indah (*beauty*), Yang Baik, dan Yang Penuh Kasih (*goodness*)[4] sebagai ganti persepsi ketuhanan klasik yang

---

Crisis of the Humanities (New York: State University of New York Press, 1995) 19.

3. John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 34.
4. Abou El Fadl, "The Human Rights Comitment in Modern Islam", dalam Runzo et.al., *Human Rights and Responsibilities in the World Religions,* 328.

lebih menonjolkan kemahaperkasaan Tuhan. Aspek feminin ketuhanan tersebut akan menkonstruk nalar teologis sehingga akan lebih peka terhadap realitas humaniti. Iman sendiri mestinya harus dipahami sebagai pengalaman murni dan mistis dalam memahami dan menyadari sumber realitas. Iman selalu berpasangan dengan amal baik. Karenanya keimanan harus dipahami sebagai kualitas kemanusiaan, dan penyatuan dengan sesama dan alam. Relijiusitas menunjuk pada tingkat kepedulian dan fungsinya bagi peningkatan kesejahteraan manusia di luar batasan dan simbol formal agama.[5]

Peradaban Islam sendiri dalam sejarahnya, tandas Abou El Fadl, telah mampu memproduk tradisi moralitas dan humanistika yang mengakomodasi tradisi filsafat Yunani, mendukung ilmu pengetahuan serta humaniora. Akan tetapi peradaban tersebut dihempaskan oleh Puritan Modern digantikan dengan peradaban yang egoistik dan tertutup, tidak ada dialog, tidak ada *sharing* dengan peradaban lain. Bahkan peradaban lain dianggap ancaman yang harus dimusnahkan.[6] Yang terjadi, nafsu untuk berkuasa kelompok Puritan telah memakan ongkos kemanusiaan yang mahal. Bagi Abou El Fadl, jihad yang bernuansa fisik sebagaimana dilakukan oleh kelompok Puritan, di-*back up* oleh teologi yang tertutup, atau dalam bahasanya, *the theology of intolerance.* Sistem teologi ini didasarkan pada pembacaan dan pemahaman al-Qur'an secara selektif dan isolatif, sekiranya bisa mendukung ideologi mereka. Kelompok Puritan menurut Abou El Fadl membaca teks

---

5. Nur Achmad (ed.), *Pluralitas Agama; Kerukunan dan Keragaman* (Jakarta: Kompas, 2000), 232.
6. Abou El Fadl et al., *The Place of Tolerance in Islam,* diedit oleh Joshua Cohen dan Ian Lague (Boston: Beacon Press, 2002), 23.

secara literal dan a-historis sehingga sampai pada kesimpulan pembacaan yang sangat ekslusif.[7]

Padahal menurut Abou El Fadl, pembacaan terhadap teks tidak bisa melepaskan diri dari nilai-nilai moral dan konteks historis sebuah teks atau pesan. Al-Qur'an sendiri menurutnya, memberikan perintah-perintah moral secara general, seperti keadilan, perdamaian, kebaikan dan yang lainnya. Al-Qur'an dalam hal ini tidak memberikan definisi secara *clear cut* terhadap kategori-kategori moral ini, akan tetapi memberikan asumsi bahwa ada kejujuran moral yang dimiliki oleh pembacanya. Sebagai misal, al-Qur'an memberikan perintah kepada umat Islam untuk *amar ma'rūf* (perintah kebaikan). Kata "*ma'rūf*" dalam wacana al-Qur'an menunjuk pada realitas yang hidup, yakni baik menurut kaca mata sosial. Karena itu *ma'rūf* adalah produk dari pengalaman manusia dan bisa menkonstruksikan pemahaman yang bersifat normatif. Hal yang sama terjadi pada perintah "*ihsān*" (berbuat kebajikan) yang hanya mempunyai makna dalam konteks pemahaman dan praktek yang bersifat sosiologis.

Pendapat di atas tidak terlepas dari konsep ketuhanan dalam perspektif Abou El Fadl. Pengalaman ketuhanan Abou El Fadl mengajarkan bahwa manusia mempunyai otonomi untuk menilai dan menentukan segala tindakannya. Tuhan menginterversi manusia dalam bentuk pemberian nalar, hati nurani dan kesadaran dan bukan intervensi yang menafikan otonomi manusia. Teologi yang menyatakan bahwa Tuhan telah mencatat segala sesuatu, dan manusia tinggal menjalankannya,

7. Abou El Fadl memberikan contoh bahwa muslim Puritan, dalam kasus tertentu, membolehkan menerima bantuan dari nonmuslim ketika kebutuhan praktis menghendaki hal tersebut. Akan tetapi tetap saja terlarang bagi mereka untuk berteman dengan nonmuslim dan melakukan *sharing* terhadap nilai-nilai normatif. Lihat Abou El Fadl, *The Place of Tolerance in Islam,* 11 – 12.

tidak sesuai dengan pengalaman ketuhanan Abou El Fadl. Bagi Abou El Fadl, Tuhan bukan pencipta keburukan, bahkan bukan pula kebaikan, akan tetapi manusia yang telah diberi potensi oleh Tuhan dalam bentuk akal dan kesadaran. Menurut Abou El Fadl, banyak kebaikan yang merupakan produk dari keputusan, kesadaran, dan kehendak sebagai manusia.[8]

Karena itu, konsep teologi seperti di atas idealnya, menurut Abou El Fadl, menjadi pondasi bagi pola berfikih umat Islam. fikih yang didasarkan pada teologi yang rasional akan bersifat fungsional bagi kehidupan umat. Ini sebagaimana pernyataannya bahwa fikih seharusnya menjadi instrumen memanusiakan manusia (liberatif), bukan hanya untuk melayani Tuhan. Kemajuan hidup umat Islam tidak bisa diukur dari banyaknya restriksi-restriksi yang bersifat *fiqhiyah* dan penegakan fikih berdasar mazhab tertentu. Fikih juga tidak boleh dijadikan sebagai instrumen penindas sebagaimana dilakukan oleh rejim-rejim otoriter dan para ahli fikih yang mem-*back up*-nya. Manuskrip-manuskrip fikih sejak abad ke-2 H, menurut Abou El Fadl, telah banyak berbicara tentang pentingnya maksimalisasi kemaslahatan manusia.[9]

Prinsip beragama pada dasarnya adalah mengingat Tuhan, dan ini tidak sederhana menurut Abou El Fadl. Mengingat Tuhan bersifat personal dan berkaitan dengan moralitas. Ini terkesan ideal memang, akan tetapi menurutnya, peradaban tidak bisa dibangun berdasar pragmatisme

---

8. Dialog Produser Frontline, Helen Witney dengan Abou El Fadl dalam tema, "How did You Experience 11 September", dalam http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/faith/interviews /elfadl.html (Akses, 14 Agustus 2009).
9. Abou El Fadl, "Jihad Gone Wrong", dalam http://www.facebook.com/ext/share.php?sid= 211628545229&h=U8RPG&u=Lsj2r (Akses, 21 Juli 2009)

belaka. Setiap peradaban dibangun berdasar idealisme dan mimpi, dan mimpi seorang moralis menempatkannya pada posisi yang terhormat. Sebaliknya, peradaban tidak bisa dibangun berdasar prinsip kekerasan, terorisme dan aktivitas pengrusakan sebagaimana dilakukan oleh kelompok puritan dengan terorismenya.[10]

Karena itu, bagi Abou El Fadl, jihad kontemporer hendaknya dibangun di atas fondasi teologi yang bersifat humanis, yakni teologi yang bersifat ramah dan lebih berorientasi pada kemaslahatan dan pembangunan peradaban manusia. Jihad tidak boleh dipakai untuk memberangus kemajemukan. Di negara manapun, apalagi dalam percaturan dunia, kemajemukan merupakan bagian dari *sunnatullāh*. Karena itu semua agama tidak hanya dituntut untuk bisa memikirkan secara praktis bagaimana bergaul dengan agama lain, akan tetapi didesak untuk bisa memahami secara teologis apa makna kehadiran agama-agama dan kepercayaan lain, atau apa makna kemajemukan.[11] Amerika sebagi pusat kemajemukan, dan dalam konteks kehidupan beragama disebut sebagai mikrokosmos agama-agama di dunia, merupakan tantangan Abou El Fadl dalam mempromosikan teologi yang bersifat toleran.

Teologi yang bersifat toleran sebagaimana digagas oleh Abou El Fadl pada gilirannya akan melahirkan jihad sebagai sebuah prinsip (jihad *as a principle*). Jihad model ini lebih bermuatan etis dan bertujuan untuk merealisasikan keadilan sosial. Relevansi jihad dengan keadilan sosial bisa bermakna sebagai berikut[12]:

---

10. Ibid.
11. Soetarman, S.P., et al., *Fundamentalisme, Agama-Agama dan Tekhnologi* (Jakarta: Gunung Mulia, 1996), 15.
12. Making Sense of Jihad Vs. Hirabah, dalam http://www.islamproject.org/education/ D05_Hirabah.htm (Akses, 29 Maret 2010).

1. Jika seseorang menempati pucuk pimpinan atau kekuasaan, jihad bermakna melakukan sesuatu secara benar, yakni menjadi bagian dari solusi bukan malah menjadi sumber masalah.
2. Jihad bagi individu bermakna keberanian untuk menyatakan kebenaran walau di depan penguasa yang tiranik.
3. Bagi ulama, yuris dan sarjana agama, prinsip jihad bermakna tidak menjadikan agama, atau otoritas keagamaan untuk kepentingan-kepentingan pribadi atau partisan. Akan tetapi sebaliknya, bagaimana ikut mempromosikan kemaslahatan yang lebih luas bagi kehidupan publik.

Bisa dipahami dari pendapat Abou El Fadl bahwa teologi yang bersifat humanistik adalah teologi yang bersifat fungsional dalam kehidupan masyarakat muslim. Dalam literatur keislaman dinyatakan bahwa teologi adalah ilmu yang membahas tentang ajaran-ajaran dasar agama yang biasanya dikaitkan dengan upaya mempertahankan akidah dan keimanan. Tauhid juga dipahami sebagai "keesaan Tuhan", sebagai argumentasi tandingan atas konsep trinitas dalam agama Kristen. Pemahaman seperti ini menurut banyak pemikir kontemporer bersifat parsial. Berdasar riset Abd A'la, batasan klasik tentang teologi di atas, digugat oleh pemikir kontemporer, termasuk oleh Fazlur Rahman. Pengertian teologi menurutnya adalah usaha intelektual yang mampu memberikan gambaran yang koheren dan tepat tentang pandangan dunia al-Qur'an sehingga pikiran dan hati seseorang yang beriman dapat menjadikannya sebagai *worldview* bagi sikap mental dan spiritualnya. Selain itu teologi Islam kontemporer juga diarahkan pada bagaimana menyelidiki dan menafsirkan ajaran keagamaan secara rasional dan obyektif dan tidak terjebak

pada batas mempertahankannya di tengah dinamika kehidupan sosial budaya.[13] Pada era kontemporer ini dikenal dengan apa yang disebut "teologi fungsional". Teologi dalam pengertian ini tidak dimaknai secara sempit, akan tetapi bagaimana melakukan interpretasi terhadap realitas berdasar perspektif ketuhanan. Teologi dimaknai sebagai kekuatan iman yang bertautan dengan visi sosial yang bersifat emansipatorik. Format teologi fungsional berangkat dari kebutuhan kini, realitas kini, dan tantangan-tantangan masa kini, bukan dulu atau nanti.[14]

B. *Human Agent* dalam Kontruksi Jihad Kontemporer

Argumentasi yang menguatkan bahwa penilaian baik dan buruk bukan merupakan hak eksklusif *sharī'ah* atau teks adalah adanya konsep *human agent* (agensi manusia) dalam tradisi fikih. *Human agent* ini harus mempunyai persyaratan sesuai dengan idealitas relasi teologi, akhlak dan fikih. Ini karena *sharī'ah* dan kehendak Tuhan harus dipahami, dan diterapkan oleh manusia dalam konteks kemaslahatan manusia.

Salah satu hal penting yang membedakan sistem hukum dengan yang lain adalah isu tentang pemilik kedaulatan hukum (*sovereign*).[15] Dalam konteks fikih, pemilik kedaulatan hukum adalah Tuhan (*lā ḥukma illā lillāh*). Akan tetapi karena hukum Tuhan diwujudkan dalam bentuk teks, maka peran serta

---

13. Abd A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal : Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003), 10.
14. Lihat, Abdullah Hadziq, "Teologi Fungsional: Sebuah Kajian dari Dimensi Makna dan Fungsi bagi Pengembangan Masyarakat", dalam M. Amin Syukur, at al., *Teologi Islam Terapan: Upaya Antisipatif terhadap Hedonisme Kehidupan Modern* (Solo: Tiga Serangkai, t.t.), 37.
15. Kenneth Einar Himma, "Legal Positivism", dalam http://www.utm.edu/research /iep/legalpos.htm (Akses, 16 Pebruari 2009).

manusia dalam memahaminya menjadi niscaya. Dalam hal ini hukum Tuhan dimediasi dan diagensi oleh manusia. Menurut Abou El Fadl, isu penting dalam diskursus fikih saat ini adalah persoalan *human agent* (manusia sebagai wakil). Isu ini berkaitan dengan bagaimana membuat keseimbangan (*balance*) antara kewajiban untuk taat kepada Tuhan *versus* kenyataan bahwa keinginan Tuhan direpresentasikan oleh manusia. Dalam pemikiran Islam, tandas Abou El Fadl, Tuhan adalah sumber otoritatif hukum, akan tetapi apa ukuran keseimbangan antara otoritas Tuhan dan potensi otoritarianisme manusia sebagai wakil Tuhan di bumi? Dari perspektif sosial dan institusional, kehendak Tuhan dapat direpresentasikan oleh realitas sosial dan politik yang cukup bervariasi, termasuk, pemimpin atau penguasa, para hakim dan ulama, sarjana keagamaan, birokrasi, praktek sosial yang telah mapan dan yang lainnya.[16] Konsep jihad yang dikembangkan oleh kelompok Puritan bisa dibaca dan berkaitan dengan kontruksi dari *human agent* ini. *Human agent* selanjutnya berkaitan dengan persoalan moralitas atau akhlak.

Abou El Fadl mengemukakan tesis tentang "problem otoritas" (*problem of authority*) dalam wacana fikih.[17] Tatkala teks-teks tentang jihad dimediasi oleh agensi manusia, maka tidak signifikan untuk berbicara persoalan otoritarianisme teks. Akan tetapi, manusia-lah sebagai agen yang

---

16. Abou El Fadl, *The Islamic Law of Rebellion: The Rise and Development of the Juristic Discourse on Insurrection, Insurgency and Brigandage* (Disertasi: Princeton University, 1999), 1.
17. Problem otoritas dalam konteks fiqh dipaparkan utamanya dalam dua bukunya, *And God Knows the Soldier: The Authoritative and Authoritaria in Islamic Discourse* (Maryland: University Press of America, 2001) dan *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld, 2001).

mentransformasikan otoritas teks menjadi otoritarianisme manusia, mentransformasikan jihad yang sejatinya kaya makna menjadi pemaknaan tunggal terhadap jihad yang bernuansa fisik. Ini sebagaimana seseorang yang mengklaim bahwa ia mempunyai otoritas dibanding yang lain, karena mempunyai keahlian atau kompetensi dalam menerjemahkan kehendak Tuhan dalam bingkai teks-teks tentang jihad.

Agen-agen menurut Abou El Fadl tidak boleh bertindak secara *ultra vires* (di luar misi yang mereka emban). Agen dalam hal ini harus memastikan dua hal; **pertama**, apakah benar sebuah perintah hukum memang benar-benar berasal dari Tuhan? Pertanyaan ini berkaitan dengan kompetensi, otoritas dan autentisitas. **Kedua**, apa yang dikatakan dari perintah-perintah hukum tertentu, yakni subtansinya. Pertanyaan terakhir ini berkaitan dengan makna atau interpretasi.[18] Bagi Abou El Fadl, adalah penting untuk membedakan antara kehendak Tuhan yang bersifat eternal dengan usaha manusia untuk mengartikulasikan kehendak Tuhan dalam bingkai rumusan hukum. Merujuk pada para yuris abad pertengahan, semisal Ibn Taymiyah dan al-Juwayni, Abou El Fadl menyatakan bahwa yang pertama disebut sebagai *sharī'ah*, sedang yang kedua adalah fikih. Kedaulatan Tuhan dalam konteks fikih adalah sesuatu yang tak bisa disangkal, ini tidak berarti bahwa kode hukum – yang pada dasarnya merupakan hasil pemikiran yuris - yang didasarkan pada al-Qur'an dan praktek Nabi menjadi tidak bermakna. Inilah pentingnya memahami maksud Abou El Fadl bahwa tradisi Islam, sebagaimana tradisi yang lain, dideterminasi oleh *human agent* dan dikonstruksikan dengan berbagai cara, untuk tujuan yang bervariasi dalam konteks dan periode kesejarahan yang beraneka.Tuhan adalah

18. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam* (Jakarta: Serambi, 2003), 47.

pemilik otoritas tertinggi sebagai pengarang teks, akan tetapi otoritas tersebut harus dinegosiasikan dan diwakili oleh manusia. Pelimpahan otoritas tidak bersifat derivatif langsung dari Tuhan atau teks, akan tetapi dari manusia lain. Hal tersebut disebabkan kenyataan bahwa dalam Islam tidak dikenal adanya otoritas yang bersifat kependetaan. Masing-masing mempunyai hak akses yang sama terhadap teks, akan tetapi karena faktor ketidakmampuan penelitian, sebagian mempercayakan dan melimpahkan wewenang penggalian makna teks pada yang lain.

Shireen Hunter menyatakan bahwa Abou El Fadl sering mengutip penyataan Khalifah 'Ali bahwa al-Qur'an tidak lain hanyalah tinta dan kertas, ia tidak bisa berbicara sendiri. Adalah manusia yang kemudian mengartikulasikannya sesuai dengan penilaian, pembacaan dan pendapat mereka yang serba terbatas.[19]Kehendak Tuhan yang direpresentasikan dalam bentuk teks wahyu membutuhkan tafsir dan interpretasi.Tafsir, menurut Abou El Fadl, lebih pada usaha untuk memahami makna pengarang, sementara interpretasi konsen pada dampak dan kedudukan penting dari makna asal teks. Dalam bidang hukum, interpretasi merupakan hal yang signifikan, karena ia tidak berkonsentrasi pada maksud asal teks untuk melayani teks, akan tetapi untuk merespon realitas sosial budaya yang mengitari teks.[20]Teks hukum selalu berkaitan dengan apa yang tersurat dan apa yang tersirat, bunyi hukum dan semangat hukum. Dalam hal ini ketepatan penjelasan (*intellegendi*) dan ketepatan penjabaran (*subtilitas explicandi*) *human agent* terhadap teks menjadi sangat

19. Lihat Shireen T. Hunter dan Huma Malik, (ed.), *Modernization, Democracy and Islam* (Washington, D.C. : Center for Strategic and International Studies, 2005), 78. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name ...,* 24.
20. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name ...,*118.

penting.[21] Dworkin, misalnya, berpendapat bahwa hukum pada dasarnya adalah interpretasi (*law as interpretation*). Hakim dan yuris pada dasarnya tidak membuat hukum, akan tetapi melakukan interpretasi terhadap materi hukum. Dengan interpretasi ini, yuris menyuarakan nilai sesuai dengan komitmen sistem hukum yang dianut.[22] Analisa dan argumentasi hukum bersifat 'interpretive', karena analisa dan argumentasi tersebut hendak memberikan nuansa moralitas terbaik bagi praktek hukum[23] yang intinya bisa mendukung perbaikan kehidupan individu dan komunitas.[24]

Pendapat bahwa Tuhan adalah satu-satunya legislator, dan menafikan peran agensi, adalah kesalahan yang bersifat fatal dan tidak bisa dipertahankan dari sudut sistem teologi Islam. Menangkap kehendak dan pesan Tuhan tetap saja dimungkinkan bagi manusia yang telah diberi potensi *(ahliyah)* oleh Tuhan. Ini sebagaimana al-Qur'an adalah kitab petunjuk (*hudan*) yang sempurna bagi manusia. Kesempurnaan al-Qur'an justru tidak ditandai dengan aspek regulasinya pada setiap perilaku manusia, akan tetapi kemampuannya memberikan petunjuk pada setiap aspek kehidupan manusia. Aturan-aturan yang bersifat spesifik untuk konteks yang spesifik – kecuali regulasi-regulasi yang bersifat dasar sebagaimana persoalan ibadah – diserahkan penjabarannya kepada manusia. Abou El Fadl dalam hal ini memperluas peran manusia sebagai agen dalam memahami dan mengaplikasikan fikih, dan ini berbanding terbalik dengan kelompok puritan. Untuk memandu manusia sebagai agen, teks dalam hal ini telah menyediakan prinsip-

21. E. Sumaryono, *Hermeneutik; Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: kanisius, 1993), 29.
22. Raymond Wacks, *Philosophy of Law: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 40 – 41.
23. Ibid., 44.
24. Ibid., 45.

prinsip dan nilai-nilai, sebagaimana telah diartikulasikan oleh para yuris dalam lintasan sejarah periodisasi fikih. Di antara nilai-nilai al-Qur'an *par excellence* menurut Abou El Fadl adalah keadilan dan kasih sayang. Tidak ada individu atau kelompok yang boleh mengklaim bahwa mereka mempunyai akses secara langsung terhadap kehendak Tuhan, kecuali melalui petunjuk al-Qur'an/revelasi. Baik melalui otoritas yuris atau badan perwakilan rakyat dalam konteks negara modern, masyarakat dituntut untuk mengimplementasikan keteraturan sosial, yakni keadilan dan kasih sayang. Karena watak dasar manusia yang bisa keliru dan salah, maka penterjemahan kehendak Tuhan oleh manusia harus dinilai sebagai bersifat fleksibel. Akan tetapi menurut Abou El Fadl, sejauh masyarakat bisa mengimplementasikan keadilan dan kasih sayang, maka hal tersebut merupakan cerminan dari kehendak Tuhan.

Berdasar perspektif di atas, jihad idealnya bersubtansikan nilai keadilan dan kasih sayang. Sementara implementasi jihad secara tekhnis bisa bervariasi sesuai dengan tujuan dan konteks yang mengitarinya. Artikulasi jihad dengan kekerasan sebagaimana dilakukan oleh kelompok Puritan, menurut Abou El Fadl, pada dasarnya dapat dinilai sebagai bukan kehendak Tuhan, karena telah menyimpang dari nilai-nilai ideal al-Qur'an. Di sisi yang lain, kekerasan dengan mengatasnamakan jihad bisa dinilai telah menyerobot kedaulatan Tuhan dan menempatkan penafsirnya (*human agent*) dalam karakter akhlak yang pantas untuk dipertanyakan.

Klaim bahwa jihad harus dimanifestasikan dalam bentuk kekerasan terhadap yang lain, disebut oleh Abou El Fadl, sebagai karakter dari otoritarianisme tafsir keagamaan. Abou El Fadl banyak mengulas persoalan otoritarianisme tafsir ini dari sudut hermeneutika hukum dalam bukunya, *Speaking in God's Name:*

Islamic Law, Authority and Women. Dinyatakan dalam buku ini bahwa kompleksitas hubungan antara pengarang (Tuhan), teks dan pembaca dalam studi fikih, menurut Abou El Fadl, melahirkan keberwenangan (otoritas) dan otoritarianisme (ketidakberwenangan) terhadap tafsiran teks. Otoritarianisme merujuk pada sebuah metodologi hermeneutika yang merampas dan menundukkan mekanisme pencarian makna dari sebuah teks ke dalam pembacaan yang bersifat subyektif dan selektif.[25] Sikap otoriter dalam penggalian makna teks pada dasarnya telah merendahkan integritas pengarang, teks dan pembaca lain, karena ia telah mengklaim bahwa tafsirannya adalah satu-satunya yang absah. Pola tafsir seperti ini telah terjebak, meminjam istilah 'Ābid al-Jābiri, pada otoritas asal (*sulṭah al-aṣl*), lafaz (*sulṭah al-lafz*) dan keserbabolehan (*sulṭah al-tajwīz*) dengan warna ideologi-ideologi tertentu.

Kemudian, siapakah yang benar-benar bisa disebut sebagai *human agent* yang sebenarnya, atau yang bersifat otoritatif? Agensi yang otoritatif dalam konteks fikih menurut Abou El Fadl adalah mereka yang mempunyai pengetahuan, kebijaksanaan dan pemahaman yang cukup dalam aspek fikih. Otoritas ahli hukum tidak didasarkan pada kekuasaan ekstra-rasional. Otoritas ahli hukum lebih didasarkan pada keahliannya dalam bidang hukum Islam dan yang berkaitan, serta konsistensinya pada sebuah metodologi yang sistematis.Dalam persoalan ini Abou El Fadl membedakan antara pemangku otoritas (*being in authority*) dan "pemegang otoritas" (*being an authorithy*). Memangku otoritas maknanya menduduki jabatan resmi dan struktural yang memberinya kekuasaan untuk mengeluarkan perintah dan arahan. Dalam hal ini seseorang bisa saja tidak sependapat dengan pemangku otoritas, akan tetapi ia tidak punya pilihan

25. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name* ...,5.

lain kecuali menaatinya, karena kesadaran individu dalam model ini dianggap tidak relevan. Ketaatan pada "pemangku otoritas" lebih didasarkan pada *coersive power* (kekuatan yang bersifat memaksa). Sementara ketaatan seseorang pada "pemegang otoritas" mempunyai spirit yang berbeda. Ketaatan pada "pemegang otoritas" lebih didasarkan pada kepercayaan (*trust*) karena pemegang otoritas mempunyai pengetahuan tertentu (*special knowledge*) dan kebijaksanaan (*wisdom*).[26]

Pemegang otoritas yang otoritatif atau pelimpahan wewenang dalam konteks fikih, menurut Abou El Fadl, dipersyaratkan mempertimbangkan beberapa hal :[27]

1. Kejujuran (*honesty*). Kejujuran menurutnya tidak berkaitan dengan "penafsiran", akan tetapi "penjelasan". Prinsip ini mengasumsikan bahwa pemegang otoritas tidak membatasi, menyembunyikan, dan merekayasa pesan teks untuk maksud berbohong dan menipu.
2. Kesungguhan (*dilegence*). Kesungguhan bermakna bahwa pemegang otoritas telah berusaha semaksimal mungkin memahami, menyelidiki dan merenungkan makna dan pesan teks.
3. Kemenyeluruhan (*comprehensiveness*). Artinya bahwa pemegang otoritas telah menyelidiki pesan teks secara menyeluruh dan mempertimbangkan pesan teks-teks lain yang relevan.
4. Rasionalitas (*reasonableness*). Artinya pemegang otoritas sebagai pembaca teks telah melakukan penafsiran dan interpretasi secara rasional dengan menggunakan penalaran yang diakui absah secara umum.
5. Pengendalian diri (*self-restraint*). Artinya pemegang otoritas menunjukkan tingkat kerendahan hati dan pengendalian diri

26. Lihat Abou El Fadl, *Speaking in God's Name ...,* 21.
27. Ibid., 54 – 56. Penafsir teks yang melanggar salah satu atau beberapa prinsip di atas akan terjatuh pada tafsiran yang authoritarian.

yang layak dalam menjelaskan maksud dan kehendak Tuhan yang terbingkai dalam teks. Konkritnya tidak ada arogansi intelektual bahwa tafsirannya yang paling benar.

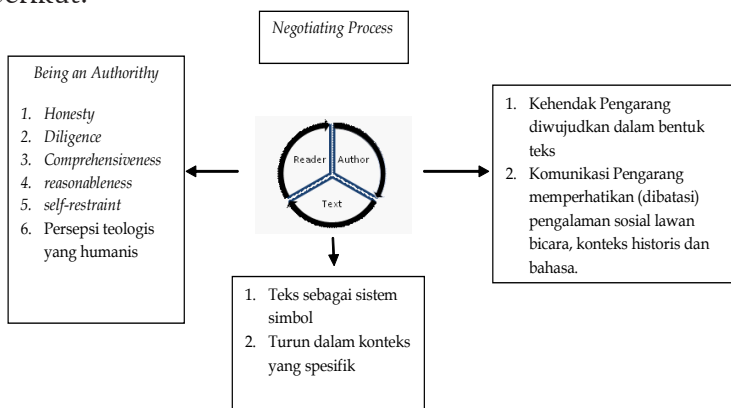
Konsep dan aplikasi jihad kelompok Puritan mestinya harus dievaluasi dengan persyaratan-persyaratan di atas. Pembacaan teks yang bersifat selektif untuk mengabsahkan ideologi jihadisme mereka, tentu tidak sesuai dengan prinsip "kemenyeluruhan" (*comprehensiveness*). Persyaratan-persyaratan di atas-lah mungkin yang disebut dengan *wisdom* oleh Abou El Fadl. Menariknya adalah bahwa Abou El Fadl tidak begitu banyak berbicara persoalan pengetahuan yang spesifik terkait dengan pemegang otoritas dalam bingkai fikih. Karena hal tersebut sudah niscaya. Abou El Fadl lebih tertarik untuk membicarakannya dari sudut *wisdom* dan akhlak. Bahkan dari sudut pelimpahan otoritas, Abou El fadl tidak memasukkan tingkat pengetahuan dan kesalehan sebagai prasyarat. Bukannya dua hal ini tidak penting, akan tetapi karena tingkat pengetahuan dan kesalehan tidak terkait dengan dinamika penelitian. Dua hal ini tidak bisa untuk mengevaluasi sebuah tindakan yang berada di luar batas kewenangannya. Tegasnya, dua hal tersebut tidak menjamin pemegang otoritas bisa bersifat humanis. Bahkan, menurut Abou El Fadl, kesalehan bisa saja mendorong seseorang untuk melakukan hal yang tidak patut dalam upaya mempertahankan apa yang ia yakini sebagai kehendak Tuhan.[28]

Selain prasyarat-prasyarat pemegang otoritas di atas, pembacaan teks-teks jihad, menurut Abou El Fadl, menuntut adanya kontruksi relasi yang berimbang dan proporsional antara pengarang teks (*author*), teks dan pembaca (*reader*). Makna teks harus merupakan hasil interaksi antara pengarang teks,

---

28. Ibid.,59.

bahasa dan pembaca. Harus ada proses negosiasi (*negotiating process*) antara ketiga elemen tersebut dan tidak ada salah satu elemen yang mendominasi. Artinya, penentuan makna dilakukan secara demokratis.[29] Dalam konteks teks al-Qur'an maksud pengarang menempati kedudukan istimewa. Legitimasi penetapan makna teks tergantung pada sejauh mana pembaca menghormati integritas maksud pengarang teks.[30] Problem teks suci sebagai teks yang terbuka adalah bahwa teks tersebut bisa ditafsiri sesuai dengan kebutuhan dan ideologi sang penafsir yang berbeda dengan perspektif sang pengarang.[31] Di sinilah pentingnya dalam konteks al-Qur'an mengetahui dan konsisten dengan *maqāṣid al-sharī'ah.*

Pendapat Abou El Fadl di atas dapat diskemakan sebagai berikut:

29. Bahasa bagi manusia ibarat *game*. Ia mempunyai karakter sebagai berikut: bahasa harus bersifat publik, aturan-aturannya disepakati oleh semua yang terkait, mempunyai target dan tujuan, adanya daya tarik karena adanya kepuasaan ketika komunikasi bersifat *enjoy* dan "nyambung". Lihat, Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina, 1996), 57.
30. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan,*90.
31. Fuad Baali & Ali Wardi, *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles; A Social Perspective* (Massachusetts: G.K. Hall and Co. Boston, 1981), 6.

Proses negosiasi[32]antara lain ditunjukkan oleh Abou El Fadl dalam hal kemampuan pemegang otoritas memahami pandangan moral apriori tentang jalan Tuhan. Kemampuan metodologi penelitian hukum saja belum cukup bagi mereka, tanpa diimbangi dengan pemahaman moral yang mendasar tentang karakter jalan Tuhan, misalnya apakah jalan Tuhan adalah keindahan, keadilan, kasih sayang atau kemuliaan,[33] ini sebagaimana bahasan sub bab sebelumnya akan pentingnya persepsi teologis yang humanis. Dengan diketahuinya maksud Pengarang, yakni karakter jalan Tuhan - diharapkan bisa membentuk perilaku moral pembaca sebagai tujuan dari pembacaan. Di sisi lain, dipastikan pembaca

32. Teks dan pembacanya, menurut Abou El Fadl, selalu dalam kondisi negosiasi dan konstruksi. Relasi teks hukum dengan pembacanya kaya akan ketegangan (*tension*). Teks punya integritasnya sendiri begitu juga dengan pembacanya sebagai agen Tuhan. Relasi dan ketegangan inilah justru yang akan memproduksi makna teks. Misalnya, teks tentang "tidak ada paksaan (*ikrāh*) dalam agama (*al-dīn*). Pembaca harus menegosiasikan maknanya dengan teks, apa yang dimaksud dengan "ikrah" dan apa yang dimaksud dengan "agama". Makna yang dibangun oleh pembaca teks ini, menurut Abou El Fadl, bisa bervariasi. Pertama, tidak seorangpun yang bisa dipaksa untuk menjadi muslim. Kedua, makna alternative yang lain, bisa saja seseorang dipaksa menjadi muslim, akan tetapi yang bersangkutan tidak bisa dipaksa untuk beriman. Ketiga, teks juga bisa dimaknai bahwa seorang muslim tidak bisa dipaksa untuk sholat, puasa atau mengenakan hijab. Keempat, teks juga mempunyai kemungkinan makna, bahwa seseorang tidak bisa dihukum karena meninggalkan agamanya (*apostasy*). Kelima, pembaca bisa saja meluaskan makna teks menjadi, misalnya, karena tidak ada paksaan dalam beragama, maka paksaan dalam bidang apapun menjadi tidak valid, atau setiap kontrak yang didasarkan pada paksaan tidak absah secara hukum, atau makna-makna yang lain. Pada dasarnya tidak ada interpretasi yang bisa dinilai keliru, yang ada adalah *over-interpretation* atau memperluas makna teks dari batasannya. Selama perluasan makna tersebut masih mempertimbangkan aspek rasion-alitas dan intergritas penafsir, maka tafsiran masih dinilai legitimatif. Lihat, Abou El Fadl, *Speaking in God's Name,* 131.
33. Ibid., 52.

juga membentuk makna moral teks sesuai dengan latar belakang sosial budayanya. Diharapkan pembaca membawa pra-komitmen moral yang baik pada teks[34]. Teks bila didekati dengan komitmen intelektual dan moral yang hedonis, justru teks tersebut akan mengantarkan pada kejumudan intelektual dan etis, bahkan kebusukan.[35] Ini selaras dengan pandangannya bahwa orang yang berasal dari konteks budaya dan sosial yang berbeda akan menjalankan doktrin keyakinan yang sama dengan cara yang sangat berbeda. Orang yang dibesarkan dalam budaya despotik akan cenderung memahami doktrin jihad dengan cara yang meneguhkan pengalaman mereka yang sering menjumpai kesewenangan. Konteks sosial-budaya masyarakat muslim modern, menurut Abou El Fadl, ditandai dengan;[36]

1. Menurunnya peradaban Islam dan institusi tradisional yang menopang dinamika fikih mencair;
2. Fondasi moral (*base structure*) yang membingkai teologi dan hukum Islam mengalami disintegrasi;
3. Pengalaman traumatik kolonialisme;
4. Munculnya kekuatan-kekuatan negara yang bersifat sentralistik, despotik dan korup;
5. Kooptasi ulama dalam lingkaran birokrasi pemerintahan;
6. Alienasi dari tradisi dan modernitas.

Konteks budaya yang demikian, ditambah dengan perasaan superior berdasar kejayaan masa lalu, maka tafsir jihad yang muncul bercorak reaktif, radikal dan militan. Ini

---

34. Abou El Fadl, *The Place Of Tolerance In Islam;on Reading the Qur'an and – Misreading it*. http://bostonreview.mit.edu/BR26.6/elfadl.html
35. Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (New York: Harpercollins Publisher, 2005), 145.
36. Lihat Abou El Fadl, "Islam and the Theology of Power" dalam .(Akses, 14 Nopember 2007).

tentu berbeda dengan tafsir jihad yang muncul dari konteks sosial yang berbeda, sebagaimana Abou El Fadl sendiri hidup dalam alam budaya Amerika yang relatif mapan dalam hal berdemokrasi.

C. Jihad dan Peran Nalar dalam mengeksplorasi Keindahan Islam

Subtansi dan nilai inti dari Islam menurut pandangan Abou El Fadl adalah keindahan – keindahan Tuhan dan keindahan ciptaan-Nya. *Sharī'ah* atau hukum Tuhan adalah tentang proses, metodologi dan akhlak (moralitas). Hal pokok dari akhlak menurut Abou El Fadl adalah nilai keindahan[37] dan cinta. Pada umumnya, agama-agama menempatkan cinta sebagai inti terdalam spiritualitasnya. Cinta dan keindahan akan membebaskan manusia beragama dari ketakutan dalam beragama (surga-neraka) dan membawanya pada tingkat kearifan yang mendalam. Agama yang didasari dengan perspektif cinta akan membawa penganutnya pada keluhuran budi. Pada tingkat kematangan religius, agama akan lebih dihayati sebagai komitmen etis dan mistis.[38] Karena ekspresi beragama pada dasarnya adalah kepedulian pada setiap manusia dan seluruh kehidupan. Bila Islam dihayati dalam tingkat seperti ini, maka agama ini akan menemukan kembali signifikansinya bagi peradaban sekarang ini. Pada titik ini relevan pernyataan Abou El Fadl, bahwa peradaban tidak bisa dibangun di atas pondasi kekerasan (kebencian terhadap yang lain), akan tetapi cinta dan perdamaian.

---

37. Abou El Fadl, *The Search for Beuty in Islam: A Conference of the Books* (Lanham: Rowman & Littlefield Publisher, 2006), xix.
38. Hendrikus Endar S., "Humanisme dan Agama", dalam Bambang Sugiharto, *Humanisme ...,* 197.

Manusia sebagai agen pada dasarnya mempunyai tugas pokok mencari keindahan Tuhan dan keindahan ciptaan-Nya. Nilai-nilai keindahan itu sendiri pada dasarnya merupakan ruh dari akhlak sebagaimana kejujuran, keadilan, kasih sayang dan lainnya yang secara intrinsik bernilai indah. Dan pada kenyataannya teks (al-Qur'an) selalu mengungkapkan tatanan akhlak dan moralitas sebagai sesuatu yang *ultimate* dan bersifat imperatif. Itu maknanya bahwa prinsip-prinsip akhlak merupakan sistem dan struktur dasar bagi bangunan fikih.

Bagi kebanyakan umat Islam, khususnya kelompok Puritan, akhlak dan fikih adalah dua entitas yang berbeda dan tidak saling berkaitan. Dari perspektif filsafat hukum, orientasi hukum kelompok Puritan lebih dekat dengan aliran positivisme hukum (*legal positivism*).[39] Berbicara tentang akhlak dinilai sama dengan menciptakan kategori yang terpisah dan terlepas dari hukum. Akhlak dengan sendirinya telah ditetapkan dan tercakup dalam fikih. Karena itu, satu-satunya kategori yang relevan bagi diskursus keislaman adalah fikih atau hukum. Akhlak sendiri dinilai hanya istilah yang menggambarkan tentang perintah-perintah hukum, akan tetapi akhlak pada dasarnya tidak menggambarkan hukum atau tidak mengandung bobot normatif yang independen bagi umat Islam. Negasi terhadap peran akhlak sebagaimana dilakukan oleh kelompok Puritan, menurut Abou El Fadl, tidak pernah dicontohkan oleh sejarah dan tradisi

---

39. Aliran positivistik dalam hukum menilai bahwa hukum dan moralitas terpisah.Aturan hanya bernilai hukum apabila dirumuskan oleh pemilik kedaulatan hukum dan di-*back up* dengan sanksi yang tegas.Hukum dalam hal ini harus bersifat *coercive* (memaksa).System hukum ini adalah antitesa dari system hukum alam (natural law) yang beranggapan bahwa subtansi hukum harus mencerminkan nilai moralitas (akhlak). Lihat, Kenneth Einar Himma, "Legal Positivism", dalam http://www.utm.edu/research /iep/legalpos.htm (Akses, 16 Pebruari 2009).

keislaman yang autentik.[40] Banyak teks yang secara normatif meletakkan peran yang signifikan bagi akhlak. Dan menurut Abou El Fadl, fikih memang dapat mendefinisikan batasan-batasan tentang tindakan yang benar, akan tetapi ia tidak dapat mendefinisikan kualitas tindakan itu sendiri. Abou El Fadl mencontohkan, seseorang yang tersenyum atau memberikan salam kekepada orang lain karena hukum atau fikih menyuruh demikian, maka sesungguhnya seseorang tersebut tidak pernah tersenyum atau memberi salam. Mempercayakan kategori akhlak pada kategori fikih, lanjut Abou El Fadl, juga merupakan indikasi dari adanya kelesuan moral. Kelesuan moral berarti bahwa seseorang mengalihkan beban pertanggungjawaban dan kejujuran moral kepada seperangkat aturan yang bersifat mekanis. Citra-citra kesopanan dan akhlak yang hanya disandarkan pada fikih justru terkadang membawa pada satu paradoks yang ironis. Umpamanya, ada persepsi kesopanan dari fikih bahwa laki-laki hendaknya memendekkan celananya hingga atas mata kaki, akan tetapi pada saat yang bersamaan ia memperlakukan orang lain yang tidak melakukan hal yang sama dengan sikap arogan, superior dan merasa dirinya yang paling benar. Satu sikap yang justru sangat bertentangan dengan nilai-nilai akhlak.[41]

Bisa dipahami dari pemikiran Abou El Fadl, bahwa akhlak dan fikih merupakan dua entitas yang berbeda. Akhlak bersifat semi otonom terhadap fikih, dan fikih tidak dengan sendirinya mencerminkan akhlak. Dalam sistem keyakinan Islam memang diakui bahwa Tuhan adalah sumber fikih, sumber akhlak, dan pemilik kedaulatan (*al-ḥākimiyyah lillāh*). Akan tetapi struktur fikih dan akhlak secara sosiologis adalah konstruksi sosial-

40. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan,* 148.
41. Ibid., 149.

kemanusiaan. Karena itu fikih dan perangkat metodologisnya seyogyanya diarahkan kembali pada pencarian nilai akhlak, yang menurutnya adalah keindahan. Jihad dalam hal ini selayaknya diorientasikan pada etos pencarian keindahan Tuhan berupa kemaslahatan manusia yang terbingkai pada *maqāṣid al-sharī'ah*. Jihad yang dimanifestasikan dalam bentuk kekerasan dan hal-hal lain yang bersifat destruktif pada dasarnya berseberangan dengan nilai intrinsik keindahan Tuhan. Dengan jihad yang bernuansa kekerasan ini, Islam digambarkan oleh *the other* sebagai agama yang jauh dari nilai keindahan, keras dan *inhuman.*

Karena itu bagi Abou El Fadl, berbicara tentang jihad tidak boleh hanya dari perpsektif fikih saja, akan tetapi seharusnya juga melibatkan perspektif akhlak. Ada tiga karakter yang bisa menunjukkan bahwa pilihan konsep dan aplikasi jihad berkorelasi dengan keputusan yang bersifat akhlak. Pertama, ia bersifat preskriptif. Konsep dan aplikasi jihad pada dasarnya juga berisi rekomendasi baik kepada diri sendiri atau orang lain tentang bagaimana harus bertindak terhadap yang lain. Kedua, ia bersifat *universalizable*. Artinya bahwa konsep dan aplikasi jihad hendak diberlakukan, tidak saja pada kasus yang spesifik, akan tetapi juga pada kasus-kasus lain yang serupa. Ketiga, *overriding* (penolakan) terhadap nilai-nilai yang lain. Jihad kelompok puritan pada dasarnya bersubtansikan penolakan terhadap nilai-nilai progresivitas dan liberalisme dalam memahami fikih sebagaimana hal ini juga absah dari sudut tradisi.[42]

Tindakan praktis fikih sebagai *super-structure* hukum, harus selalu dievaluasi berdasar prinsip keindahan, yang dalam tradisi fikih dikenal dengan *maqāṣid al-sharī'ah*, kemaslahatan

42. Tentang hakikat moralitas, lihat Jeffrie G. Murphy dan Jules L. Coleman, *Philosophy of Law: An Introduction to Jurisprudence* (Colorado: Westview Press, 1990), 68.

yang besar untuk sebanyak mungkin orang, yang meliputi aspek agama, nyawa, harta, keturunan dan kehormatan. Di sisi yang lain, fondasi fikih sebagai *base-structure* hukum juga harus dire-evaluasi terlepas dari pandangan-pandangan yang bersifat primordial. Ini sebagaimana kritik Jasser Auda terhadap *maqāṣ id* klasik yang kurang responsif terhadap dinamika kehidupan kontemporer. Karena itu berbicara tentang fondasi fikih adalah berbicara tentang proses, bukan *state. Maqāṣid* pada dasarnya adalah keindahan yang hendak dituju secara aplikatif oleh fikih, akan tetapi definisi tentang keindahan akan selalu dalam proses pencarian sesuai dengan dinamika kehidupan manusia.

Tradisi hukum klasik menurut Abou El Fadl telah meletakan wacana tentang keindahan dan kejelekan, kebaikan dan kejahatan (*ḥusn* dan *qubh*). Wacana yang berkembang adalah berkisar pada apakah keindahan dan kejelekan merupakan realitas yang obyektif, atau sebaliknya bersifat subyektif. Mu'tazilah, misalnya, berpendapat bahwa kebaikan, keindahan, kejahatan dan kejelekan mempunyai esensi moral yang bersifat obyektif dan bisa diketahui dengan nalar (*al-ḥusn wa al-qubḥ 'aqliyān*). Sementara kelompok Ash'ari berpandangan bahwa keindahan dan kejelekan hanya bisa diderivasikan dari teks, dalam artian nalar tanpa bantuan teks tidak sanggup menemukan sifat dasar keindahan dan kejelekan.[43] Keberpihakan Abou El Fadl dalam hal

43. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan,* 150. Dari kaca mata etika (filsafat moral), ada dua paham yang berkembang terkait dengan hal di atas.Pertama, obyektivisme yang berpandangan bahwa nilai kebaikan suatu tindakan bersifat obyektif, terletak pada subtansi tindakan itu sendiri.Paham ini pada gilirannya melahirkan paham rasionalisme dalam etika.Tokoh utama paham ini adalah Immanuel Kant, sedang dalam Islam adalah aliran Mu'tazilah. Kedua, Subyektivisme yang menyatakan bahwa suatu tindakan dinilai baik jika sejalan dengan kehendak atau pertimbangan subyek tertentu.Subyek ini bisa dalam bentuk subyektivisme kolektif, yakni masyarakat, atau subyek Tuhan.Subyektivisme etis ini dipelopori oleh paham hedonismenya Thomas

ini jelas diarahkan pada obyektivisme akhlak, karena itulah Abou El Fadl lebih dekat secara geneologis dengan paham mu'tazili, walaupun ia menolak epistemologi fikihnya dirujukkan pada aliran ini. Sebagai konsekuensi dari paham ini, kesadaran dan kebebasan manusia merupakan ujung tombak keberagamaan. Suatu tindakan akan bernilai akhlak apabila didasarkan pada kesadaran individu, dan dalam situasi bebas. Dalam wacana etika, ini dikenal dengan istilah otonomi moral. Sementara tindakan bagi mereka yang menganut paham subyektivisme moral pada dasarnya tidak pernah bernilai akhlak, karena akhlak mengandaikan adanya kesadaran individu, rasionalitas dan bukan karena faktor lain/luar. Inilah yang disebut dengan heteronomi moral,[44] yakni orang mematuhi perintah bukan karena nilai dan maknanya, akan tetapi lebih karena tuntutan ideologi, atau takut dosa, atau karena literal teks.

Kita lihat bahwa Abou El Fadl menekankan peran rasionalitas dalam fikih. Pemikiran fikihnya pararel dengan teori hukum alam (*natural law*). St. Thomas Aquinas, pemikir teori hukum alam, mengidentifikasi hakikat rasionalitas manusia sebagai basis hukum moral. Aturan dan ukuran tindakan manusia menurutnya adalah nalar, dan ini merupakan prinsip pertama tindakan manusia. Hukum bukan saja perintah dan larangan, akan tetapi persoalan kebaikan dan keburukan yang keduanya diderivasikan dari hakikat rasionalitas manusia. Norma hukum yang dipromulgasikan oleh manusia hanya bisa dinilai valid, jikalau norma tersebut konsisten dengan nilai

---

Hobbes dan tradisionalisme Ash'ari dalam konteks Islam. Lihat, Komaruddin Hidayat, "Etika dalam Kitab Suci dan Relevansinya dalam Kehidupan Modern (Studi Kasus di Turki)", dalam Nurcholish Madjid et al., *Islam Universal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 311.

44. Syahrin Harahap, *Islam: Konsep dan Implementasi Pemberdayaan* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), 11.

moralitas. Ini sebagaimana pernyataan Aquinas bahwa hukum yang tidak adil, bukanlah hukum (*an unjust law is really not law at all*).[45] Dalam hal ini, pemikiran Abou El Fadl bisa dinilai sebagai sintesa rasionalitas teologi Mu'tazili dan tradisi hukum alam Barat.

Para Yuris bersepakat bahwa Tuhan-lah Pencipta kategori-kategori keindahan dan kejelekan. Akan tetapi bagaimanakah Tuhan menciptakannya merupakan pertanyaan yang lebih penting. Menurut Abou El Fadl, Tuhan menciptakan proses dan hukum alam yang pada gilirannya membuat kategori keindahan dan kejelekan sebagai konsekuensi yang niscaya.[46] Hukum-hukum keindahan menurut Abou El Fadl tidak dibuat oleh *sharī'ah* – *sharī'ah* misalnya tidak menetapkan apakah sebuah bunga itu indah atau jelek. Akan tetapi hukum-hukum keindahan sebagai bagian dari hukum alam, diterima dihargai dan didukung oleh *sharī'ah*. *Sharī'ah* adalah jalan Tuhan, sementara Tuhan adalah simbol keindahan, karena itu *sharī'ah* harus melindungi dan memelihara keindahan.[47]Keindahan dalam hal ini bersinergi dengan hukum alam dan tidak semata didasarkan pada tafsiran teks. Teks sendiri menyatakan bahwa ada ayat-ayat yang bersifat *qur'āniyyah* dan ada yang *kawniyyah*. Melawan hukum alam dan tidak menghargai kehidupan sebagai sebuah sistem adalah menyimpang dari tatanan keindahan dan etis.

Terkait dengan wacana keindahan ini, para Yuris membedakan antara keindahan yang bersifat intrinsik (*ḥasan lidhatih*) dan keindahan yang bersifat derivatif (*ḥasan lighayrih*). Nilai-nilai keindahan yang bersifat intrinsik memang dinilai indah

45. Kenneth Einar Himma, "Natural Law", dalam http://www.utm.edu/research/iep/n/natlaw.htm (Akses, 16 Pebruari 2009)
46. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan*, 151.
47. Ibid., 152.

sejak asalnya – yakni keindahan yang terkait dengan hukum penciptaan dan alam. Sementara keindahan yang bersifat derivatif merupakan produk dari situasi dan konteks masing-masing keindahan. Keadilan adalah keindahan yang bersifat intrinsik terlepas dari konteks yang mengitarinya. Begitu pula cinta kepada Tuhan juga tidak bersifat derivatif. Cinta kepada wanita juga mempunyai nilai instrinsik, karena walaupun terkadang cinta tersebut bisa membawa pada maksiat dan perzinaan. Karena yang secara intrinsik jelek adalah zina dan maksiat tersebut dan tidak berpengaruh pada keindahan cinta kepada wanita. Atau bisa juga dikatakan bahwa kejelekan maksiat dan zina bukan karena teks menyatakan demikian, tapi karena memang pada asalnya jelek. Sementara minum khamr ada yang mengatakan jelek atau haram secara intrinsik, dan sebagian mengatakan jelek karena efek yang ditimbulkan, yakni memabukkan. Perang juga bernilai jelek secara intrinsik yang harus dicegah, yakni tidak akan pernah bernilai indah karena mengancam rasa aman. Jika harus dilakukan, ia masuk kategori *kurh ḍarūri*.[48]

Perintah untuk berjihad, misalnya: "berjihadlah kamu", mempunyai nilai intrinsiknya sendiri. Sebagai sebuah nilai intrinsik, jihad menggambarkan tentang spirit, etos yang berorientasi pada kebaikan dan kebenaran yang manifestasinya tidak tunggal. Sementara perintah, "berperanglah kamu agar kamu bisa melaksanakan jihad", maka berperang sesungguhnya tidak jelek dan tidak indah, akan tetapi bergantung pada apakah berperang telah memenuhi nilai intrinsik jihad atau belum, yakni keindahan, kebenaran dan kemanusiaan. Pandangan bahwa hanya dengan berperang seseorang telah melakukan kewajiban jihad, merupakan pernyataan yang tidak logis. Karena meskipun dalam kondisi tertentu berperang bisa merealisasikan perintah

48. Ibid., 151 – 152.

jihad, tetapi tidak berarti hanya dengan berperang seseorang bisa melaksanakan perintah jihad. Situasi kontemporer yang berbeda sama sekali dengan kondisi sosial budaya ketika teks jihad hadir menghendaki bentuk-bentuk jihad nonperang. Atau bisa dikatakan bahwa perintah jihad adalah sesuatu yang bersifat normatif dan universal, akan tetapi aplikasi dan bentuk jihad adalah sesuatu yang bersifat praktis dan temporal.

Keindahan dalam konteks fikih dilembagakan dalam *maqāṣid al-sharī'ah*. *Maqāṣid* pada dasarnya berkaitan dengan petunjuk-petunjuk yang bersifat umum, nilai-nilai akhlak dan universalitas-universalitas moral dalam penyingkapan hukum. Jasser Auda menyatakan bahwa *maqāṣid* bisa bermakna kehendak-kehendak yang bersifat *divine,* dan konsep moral sebagai basis bangunan fikih, seperti keadilan, martabat kemanusiaan, keluhuran budi, memberikan fasilitas (pelayanan) dan kerja sama sosial.[49] Abou El Fadl sepakat dengan metode penyingkapan hukum yang dikembangkan oleh al-Shāṭibī bahwa petunjuk yang bersifat umum hendaknya didahulukan dari pada yang bersifat khusus. Dalam contoh di atas, kemanusiaan jihad harus didahulukan dari perang. Intinya menurut Abou El Fadl, keumuman dan universalitas hukum harus menuntun, membatasi dan bahkan jika perlu meniadakan hal-hal yang bersifat khusus – yakni ketika yang khusus dan partikular tidak merealisasikan tujuan hukum atau universalitas moral.[50]

---

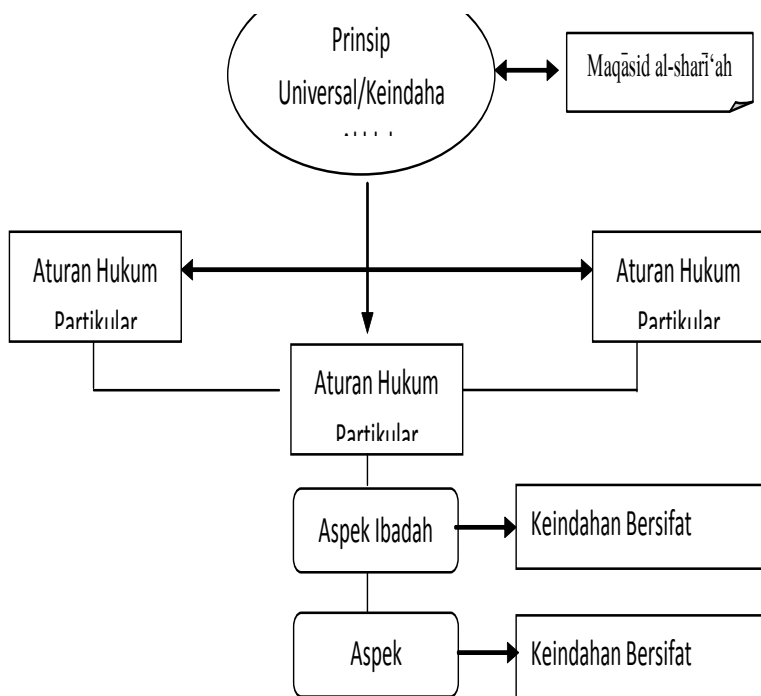
49. Jasser Auda, *Maqāṣid al-sharī'ah ...,* 1.
50. Abou El Fadl dalam hal ini mencontohkan aturan-aturan hukum yang bersifat khusus, yakni masalah hak waris dan kesaksian perempuan. Menurutnya, pertanyaan apakah perempuan memperoleh bagian warisan separoh dari bagian laki-laki, dan apakah kesaksian wanita dihitung sama dengan setengah kesaksian laki-laki harud dievaluasi berdasar nilai-nilai normative Islam yang lebih tinggi, seperti keadilan, kehormatan dan keadilan. Makna skriptual teks tidak dengan sendirinya mewakili nilai akhlak, hanya karena teks menyebut

Bidang-bidang *mu'āmalah* (interaksi kemanusiaan), menurut Abou El Fadl, mempunyai nilai keindahan yang bersifat derivatif, yakni didasarkan pada tujuan hukum tertentu. Hukum-hukum yang bersifat partikular dalam bidang *mu'āmalah* hanyalah merupakan sarana untuk menggapai keindahan akhlak. Karena itu aspek *mu'āmalah* cenderung untuk mudah berubah, dan sebaliknya dengan aspek ibadah (*al-aṣl fī al-'ibādah al-ittiba' wa al-aṣl fī al-mu'āmalah al-ibtida'*). Aspek ibadah dalam hal ini bersifat baik pada dirinya sendiri (*ḥasan lidhātih*) dan cenderung bersifat stabil.[51]

Dari bahasan keindahan Abou El Fadl, secara eksplisit ia ingin memberikan pesan bahwa keindahan merupakan bagian dari tradisi Islam. Orang Islam dalam hal ini tidak perlu takut mendapatkan vonis bid'ah hanya karena melakukan eksplorasi aspek-aspek keindahan, akhlak, dan spiritualitas serta pengalaman keberagamaan. Selain itu, menurutnya, tujuan dan maksud fikih pada dasarnya adalah pencarian akan keindahan dengan memaksimalkan upaya ke arah tersebut.[52] *Iḥsān* - berbuat kebajikan dan keindahan *(making beautiful)* -tidak sebatas persoalan elegansi penalaran yuris, atau usaha untuk melihat keindahan yang bersifat abstrak lewat inferensi logika. Dalam konteks hukum, keindahan yang bersifat hakiki ditunjukkan oleh para yuris dalam hal bagaimana mereka menempelkan sensibilitas akhlak mereka pada terma-terma fikih mereka – apresiasi estetis mereka terhadap kebaikan yang tidak semata didasarkan paradigma fikih yang positivistik. Berdasar argumentasi yang sepenuhnya kembali pada khazanah

satu makna yang partikular tidak berarti kemudian menutup kemungkinan makna yang lain. Lihat Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan,* 156 – 157.

51. Ibid., 154.
52. Ibid., 152.

tradisi klasik, Abou El Fadl menurut Kazemi telah berusaha menunjukkan benang merah apa yang absah secara hukum (*lawful*) dan nilai keindahan, serta moralitas pada spiritualitas. Lebih lanjut menurut Kazemi, Abou El Fadl juga menunjukkan bahwa tendensi moralitas yang legalistik dan kondisi politik yang despotik di dunia muslim kontemporer bisa diatasi dan dinetralkan dari dalam tradisi yurisprudensi Islam itu sendiri.[53] Relasi keindahan dan fikih perspketif Abou El Fadl dapat diskemakan sebagai berikut.

53. Reza Shah-Kazemi, "*Book Review* terhadap 'Conference of the Books: The Search for Beuty in Islam'", dalam *Journal of Islamic Studies,* 15, 2 (Mei 2004), 221.

D. *Harkening Back to Tradition:* Merawat Tradisi Moderasi dalam Fikih

Moderasi adalah *tawassuṭ, balance,* sebagaimana sosok Nabi s.a.w. yang digambarkan moderat, yakni menghindarkan diri dari titik-titik ekstrim. Dalam konteks fikih, moderasi ditandai dengan adanya pluralisme tafsir teks *vis a vis* kemajemukan problematika kehidupan. Moderasi menghindarkan diri dari absolutas dan tafsir tunggal terhadap teks. Moderasi fikih ini merupakan implikasi dari karakter keilmuan fikih yang non-positivistik. Akan tetapi, keragaman tafsir dalam keilmuan fikih harus diikat oleh prinsip-prinsip akhlak sebagai telah disinggung sebelumnya.

Problem mendasar dalam keberagamaan pada umumnya adalah absolutisme kebenaran agama. Klaim kebenaran tersebut didasarkan pada teks-teks keagamaan (wahyu). Klaim tersebut muncul tatkala subtansi teks, atau bahkan tafsirnya dinilai bersifat mutlak, tunggal dan berlaku kapan dan di manapun. Akibatnya hanya ada satu aliran pemikiran hukum, dan tentu satu agama saja yang benar. Puritanisme, kekerasan, dan jihad fisik atas nama agama tumbuh subur dalam perspektif keagamaan seperti ini. Ini adalah persoalan. Studi sejarah, sosiologi-pengetahuan, dan hermeneutika pada dasarnya untuk mengatasi persoalan di atas. Hermeneutika Abou El Fadl hendak menunjukkan relativitas teks. Teks selalu dibatasi oleh konteks geografis, sosiologis dan partikularitas historis. Realitas dan totalitas keagungan Tuhan terlalu sederhana jika hanya diusung dalam bentuk teks yang terbatas.

Pembacaan hermenutis di atas menurut Abou El Fadl menemukan pendasarannya pada tradisi fikih klasik. Karena itu banyak tulisan Abou El Fadl yang bernada mengajak untuk

kembali kepada tradisi masa lalu, yakni tradisi *ikhtilāf*.[54] Berdasar rujukan dan bacaan Abou El Fadl, tradisi keilmuan Islam ditandai dengan karakter pluralitas pendapat hukum, yakni kesediaan menghargai dan menghormati eksistensi pembacaan teks hukum yang berbeda.[55] Dan menurut Abou El Fadl, karakter ini pada masa yang lalu telah mampu memarjinalkan kelompok Puritan yang *nota bene*-nya tidak mau menerima kemajemukan pendapat hukum. Bagi kelompok puritan, hukum fikih seharusnya bersifat sederhana, justifikatif hitam-putih, halal-haram, dosa-suci, surga-neraka, hukuman-ganjaran, atau, dalam bahasa Abou El Fadl, konsep yang bersifat hitam putih (*black and white concept*). Dalam perspektif pola pertumbuhan psikologis dan moral, secara umum penghayatan keberagamaan yang didasarkan pada *reward and punishment* seperti tersebut di atas bukanlah penghayatan nilai seorang manusia dewasa.[56] Lebih jauh lagi, penghayatan

54. *Ikhtilāf* dibedakan dengan *khilaf*. Ada empat perbedaan antara keduanya; pertama, dalam *ikhtilāf* jalannya berbeda, tetapi tujuannya satu, kedua, *ikhtilāf* bersandar pada dalil, sementara *khilāf* tidak, ketiga, *ikhtilāf* terjadi karena rahmat dan *khilāf* karena *bid'ah*, empat, jika seorang hakim memutuskan sesuatu berdasar *khilāf*, keputusannya harus dibatalkan dan jika keputusannya disandarkan pada *ikhtilāf*, tidak perlu dibatalkan. Lihat Jalaluddin Rakhmat, *Dahulukan Akhlak di atas Fiqh.* (Jakarta: Mizan, 2007), 111.
55. Di antara contoh yang dikemukakan Abou El Fadl misalnya adalah penolakan al-Imam Malik b. Anas (w. 179/796) terhadap tawaran Khalifah al-Manṣūr (w. 158/775) menjadikan kitab *al-Muwaṭṭa'* sebagai sumber unifikasi hukum Negara. Imam Malik berargumentasi bahwa ada banyak praktek hukum yang berbeda di berbagai wilayah muslim dan karenanya tidak legitimet upaya unifikasi hukum. Diceritakan juga bahwa Imam Malik menyatakan bahwa tak seorang Yuris-pun boleh mengeluarkan klaim yang bersifat ekslusif terhadap kebenaran , dan dari sini Khalifah-pun terlarang untuk menyokong madhab tertentu dan menafikan yang lain. Lihat Abou El Fadl, *Speaking in God's Name,* 10.
56. Hendrikus Endar S., "Humanisme dan Agama", dalam Bambang Sugiharto, *Humanisme dan Humaniora: Relevansinya bagi Pendidikan* (Yogyakarta: Jalasutra, 2008), 185.

keberagamaan berdasar mekanisme ketakutan ini akan mengarah pada ekslusifitas, benci kemajemukan, dan berakhir pada kekerasan terhadap yang lain. Otonomi moral menghendaki adanya penghayatan dan pengamalan fikih yang didasarkan pada kesadaran akan kebebasan tanggung jawab manusia, tentu dalam koridor relasi manusia dengan dirinya, dengan orang lain, dan segenap ciptaan-Nya, dan tentu dengan Tuhan.

Kesediaan untuk menerima perbedaan adalah persoalan akhlak dan sikap mental. Sementara perbedaan pendapat dalam konteks fikih – dengan batasan-batasan tertentu –adalah suatu yang tak terhindarkan. Menurut Jalaluddin Rakhmat, dengan paradigma akhlak, *ikhtilāf* akan mendatangkan rahmat. Karena *ikhtilāf* pada dasarnya bisa memperluas dan mengembangkan keilmuan fikih, dan dalam tataran aplikatif, *ikhtilāf* akan memperbanyak pilihan (alternatif) sehingga hidup dan beragama menjadi mudah, atau kesempitan dapat dihindarkan.[57]

Tradisi *ikhtilāf* dalam fikih adalah konsekuensi logis dari lembaga ijtihad yang diyakini tidak pernah tertutup. Karena tertutupnya pintu ijtihad berarti mematikan fikih dalam merespon perkembangan kehidupan yang bersifat dinamis.[58] Ijtihad sebagaimana dilansir oleh Ṭaha Jābir al-alwāni adalah isu sentral dalam wacana fikih yang mempunyai konsen pada

---

57. Jalaluddin Rakhmat, *Dahulukan ...,* 111.
58. Menurut sebagian besar Yuris kalangan sunni tertutupnya pintu ijtihad lebih diarahkan pada ijtihad yang bersifat mutlak dengan asumsi tidak ada yang mempunyai persyaratan sebagaimana para imam madzab. Sementara dikalangan shi'ah tidak dikenal adanya penutupan pintu ijtihad. Rashid Rid}a, mengukuti gurunya Muhammad 'Abduh, sangat mengecam penutupan pintu ijtihad karena menilai tidak ada manfaat secuilpun berkaitan dengan hal tersebut. Bahkan penutupan pintu ijtihad berakibat pada terbengkalainya akal, terputusnya pengembangan ilmu dan terhalangnya kemajuan pemikiran dan *ending*-nya adalah kemunduran dan stagnasi umat. Lihat Ibid., 202.

implementasi spirit dari teks keagamaan dalam berbagai lingkungan sosial budaya.[59] Dari kacamata hermeneutik, teks telah dimediasi oleh agensi manusia sebagai penafsir yang pembacaannya terhadap teks tidak luput dari segala kepentingan, ideologi dan nilai. Artinya bahwa teks diproduksi kembali oleh penafsirnya sesuai dengan konteks penafsirnya. Karena itu hidupnya lembaga ijtihad dengan sendirinya mengisyaratkan adanya pluralisme pendapat hukum atau *ikhtilāf*. Dengan tafsir, tidak ada makna teks yang bersifat tunggal.

Berdasar rujukan dan pengamatan Abou El Fadl terhadap tradisi klasik, menurutnya banyak hal yang bisa diangkat untuk menjustifikasi hermeneutisme fikih dan tradisi *ikhtilāf* yang melingkupinya. Menurut Abou El Fadl, para Yuris menyadari akan ketidaksempurnaannya dalam menangkap pesan dan kebijaksanaan Tuhan Yang Sempurna. Karena itu setiap mengakhiri sesi diskusi hukumnya, para yuris selalu mengakhirinya dengan *"Allāh A'lam"* (Tuhan lebih mengetahui). Menurutnya ini tidak semata ungkapan retoris, akan tetapi menunjuk pada fondasi epistemologis terdalam dari fikih. Abou El Fadl mengatakan: *"this invocation was much more than a rhetorical device – it was an articulation of the very epistemological foundation of Islamic law"*.[60]Selain itu pernyataan yang diatribusikan kepada Nabi s.a.w. mengajarkan bahwa mencari ilmu (*ṭalab al-'ilm*) bagi setiap muslim adalah wajib. Walaupun para Yuris mengakui bahwa yang dimaksud dengan "ilmu" dalam sabda ini tidak secara ekslusif diarahkan pada ilmu agama, akan tetapi mereka berargumentasi bahwa usaha untuk mendapatkan pengetahuan

59. Ṭāhā Jabir al-Alwāni, "The Role of Islamic Ijtihad in the Regulation and Correction of Capital Markets", *The American Journal of Islamic Sciences*, Vol. 14, No. 3 (Fall, 1997), 39.
60. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name,* 32.

tentang kehendak Tuhan lebih superior dari usaha belajar yang lain. Indikator dan tanda Kehendak Tuhan dibingkai dalam dalil (*badhl al-juhd fi ṭalab al-dalīl atau ṭalab al-'ilm*). Para yuris menyatakan bahwa alasan pencarian kehendak Tuhan adalah pencarian itu sendiri, dan bukan hendak membatasi "jalan lurus" yang ditawarkan Tuhan. Dengan ungkapan lain, usaha mencari adalah jalan lurus itu sendiri.[61]

Selain itu, ungkapan Nabi s.a.w. bahwa setiap mujtahid adalah benar (*kull mujtahid muṣīb*) turut menguatkan argumentasi di atas. Ungkapan ini menurut Abou El Fadl mengajarkan kepada kita bahwa setiap mujtahid mempunyai potensi untuk benar. Walaupun begitu, hanya satu pandangan saja yang akan sampai pada kebenaran. Akan tetapi, mereka yang telah mencoba dan berusaha mencari solusi hukum akan dihargai atas usaha dan jerih payahnya. Penjelasan alternatif yang lain adalah bahwa kebenaran bersifat relatif, dan setiap mujtahid adalah benar – bukan pada pencapaian hasil akhir – tetapi pada upaya pencarian yang dilakukan. Tuhan dalam hal ini tidak menghendaki kebenaran yang bersifat obyektif dan tunggal. Tuhan menginginkan hambanya untuk mencari dan mencari kehendak ilahi. Kebenaran mengikuti upaya pencarian – pencarian sendiri merupakan kebenaran yang bersifat *ultimate*. Konsekuensinya, kebenaran diukur berdasar ketulusan pencarian individu. Ijtihad adalah lebih pada proses, sementara hasilnya sepenuhnya Tuhan yang berhak menilainya.[62]

Berkaitan dengan tradisi *ikhtilāf* ini, Abou El Fadl menyatakan bahwa sikap para Yuris terpilah menjadi dua mazhab. Mazhab Pertama dikenal dengan *mukhaṭṭiah* yang berpandangan bahwa dalam setiap persoalan hukum hanya ada satu jawaban

61. Ibid., 33.
62. Ibid., 33 – 34.

yang benar yang hanya diketahui oleh Tuhan. Jawaban yang benar ini akan diungkap besuk pada hari akhir. Yuris dalam hal ini tidak mengetahui secara meyakinkan apakah keputusan hukum yang ditelorkan adalah benar. Kebenaran Yuris dalam hal ini terletak pada usahanya yang sungguh-sungguh dalam menyingkap hukum, walaupun secara prinsip dapat dinilai bahwa yuris tertentu adalah benar sementara yang lain adalah salah.[63]

Mazhab kedua dikenal dengan nama *muṣawwibah.* Mazhab ini berpendirian bahwa tidak ada jawaban hukum yang bersifat spesifik, yakni tidak ada kebenaran yang bersifat tunggal (*ḥukm mu'ayyan*) dalam persoalan penyingkapan hukum oleh yuris. Dan inilah yang dikehendaki oleh Tuhan. Jikalau ada kebenaran yang bersifat tunggal dalam penyingkapan hukum, tentu Tuhan dalam hal ini memberikan bukti-bukti (*evidences*) yang bersifat konklusif dan *clear cut.* Tuhan tidak bisa membebani para Yuris untuk mendapatkan jawaban hukum yang benar, ketika tidak ada sarana yang bersifat obyektif dalam menyingkap kebenaran sebuah persoalan hukum. Kebenaran hukum (*legal truth*) dalam banyak hal bergantung pada keyakinan, kejujuran dan bukti serta penalaran yang dimunculkan oleh yuris.[64] Diceritakan bahwa Kelompok Mu'tazilah berafiliasi pada mazhab ini.

Berdasar pilahan dua mazhab di atas, kelompok puritan dapat dirujukkan pada mazhab *mukhaṭṭiah* yang berkeyakinan bahwa kebenaran bersifat tunggal yang pengetahuan terhadapnya

---

63. Abou El Fadl, "Islam and the Challenge of Democracy", dalam Edward E. Curtis IV (ed.), *The Columbia Sourcebook of Muslim in the United States* (New York: Columbia University Press, t.t.), 311. Abou El Fadl, "Islam and the Challenge of Democracy", *Journal UCLA School of Law* , Vol. 1, No. 1 (Summer, 2005), 11. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name ...,* 148.
64. Abou El Fadl, "Islam and the Challenge of Democracy", dalam Edward E. Curtis IV (ed.), *The Columbia ...*, 312.

akan ditunda hingga hari akhir. Walaupun begitu, yakni adanya penundaaan, model keyakinan pada mazhab ini cenderung akan tidak merestui adanya pluralitas pendapat hukum. Sementara mazhab *muṣawwibah* adalah sebaliknya. Posisi mazhab kedua ini berimplikasi bahwa hukum Tuhan adalah upaya pencarian dan penyingkapan hukum itu sendiri, dan *taklīf* pada dasarnya bergantung pada subyektivitas, kejujuran dan keyakinan *mukallaf*.[65] Aturan fikih pada dasarnya adalah asumsi *(zunūn)* dari sisi mujtahid/yuris tatkala mereka merefleksikan makna teks. Mazhab *muṣawwibah* menuntut adanya pembedaan tegas antara pendapat manusia *(human ideas)* dengan teks. Lebih jauh mazhab ini berpendapat bahwa perbedaan pendapat hukum, bahkan walaupun saling bertolak belakang, semuanya adalah benar (*ṣ awāb*). Karenanya kebenaran bersifat majemuk.[66]

Hukum sebagaimana dikonsepsikan oleh Tuhan tentu bersifat sempurna. Akan tetapi ketika dipahami dan diagensikan oleh manusia, ia menjadi tidak sempurna. Karena itu tidak layak ada klaim-klaim bahwa pendapat hukum tertentu mewakili kehendak Tuhan. Semua yuris mempunyai akses yang sama dan setara untuk menyingkap dan melakukan proses pencarian hukum Tuhan.[67] Karena itu, yuris seharusnya terus melakukan

---

65. Ibid., 313.
66. Yuris yang berafiliasi pada aliran ini adalah Abū al-Ḥasan al-Ash'arī, Abū Bakr Ibn al-'Arabi, Abū Ḥāmid al-Ghazāli, Ibn Rushd, dan pemikir dari kalangan Mu'tazili semisal Abū Huzaīl, Abū 'Alī dan Abū Hashim. Lihat Jasser Auda, *Maqāṣid al-sharī'ah as Philosophy: A Systems Approach* (Herndon: The Institut of Islamic Thought, 2008), 194.
67. Abou El Fadl menyatakan bahwa setiap Yuris berpeluang untuk menjadi pembawa kebenaran Tuhan. Gagasan tentang aksebilitas yang bersifat individual dan setara membuahkan keragaman doctrinal yang sangat kaya. Karagaman madhab teologi danhukum dalam Islam dilatarbelakangi oleh oleh penerimaan dan penghormatan kepada ide dan spirit *ikhtilāf*. Perbedaan pendapat dan opini dalam bidang fiqh dipandang tidak saja suatu yang tak bisa

eksplorasi terhadap prinsip dan nilai-nilai *sharī'ah* dan menjelaskan ketidaksempurnaannya dalam menjelaskan kehendak Tuhan yang sempurna. *Sharī'ah* menurut Abou El Fadl bukan hanya seperangkat aturan hukum yang bersifat positif (*a set of positive rules*), akan tetapi juga prinsip, metodologi, dan proses diskursif dalam menyingkap kehendak Tuhan.[68]Bagi kelompok Puritan yang berkeyakinan bahwa Tuhan adalah *The sole legislator* dan *lawmaker,* Kehendak, kasih sayang dan keadilan Tuhan dimanifestasikan dalam materi-materi hukum konkrit. Hukum bersifat ilahiyah dan karenanya manusia wajib mentaatinya tanpa *reserve*. Dampak sosial dari penerapan hukum dianggap tidak penting.[69] Ini berbeda dengan kelompok moderat yang diwakili oleh Abou El Fadl khususnya, yang menegaskan bahwa kehendak Tuhan terlalu agung untuk diusung ke dalam aturan-aturan hukum yang bersifat positivistik. Hukum membantu umat Islam dalam mencari nilai-nilai ketuhanan dan *maqāṣid al-sharī'ah*, tetapi nilai-nilai itu tidak dapat disamakan dengan hukum. Detail-

---

dihindarkan, akan tetapi dinilai benar-benar positif yang seharusnya dirawat dan dikembangkan. Lihat Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan,* 41.

68. Ibid. Semua pengetahuan dipandang sebagai milik Tuhan dan manusia harus secara tekun mencari pengetahuan ini. Walaupun begitu manusia tidak akan pernah mencapai kebenaran Tuhan, kecuali hanya sedikit. Hal ini tidak berarti bahwa kebenaran bersifat relative, melainkan bermakna bahwa kebenaran bersifat parsial. Pencarian pengetahuan hukum secara terus menerus, perdebatan dan dialog diharapkan akan menghasilkan pengetahuan yang lebih mendalam tentang pengetahuan Tuhan. Akan tetapi harus dicatat bahwa pengetahuan Tuhan tak terbatas, dan selamanya pengetahuan manusia bersifat parsial dan tidak sempurna. Lihat Abou El Fadl, *musyawarah ...,* 16.
69. Abou El Fadl, *Selamatkan,* 157. Sebagaimana dikutip juga oleh Abid Rohmanu, "Puritanisme dan Cita Ideal Humanisme Islam", dalam Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 490.

detail hukum tidak boleh mensubversi nilai *ultimate* agama dan tujuan hukum.[70]

Jihad yang dilakukan kelompok puritan pada dasarnya adalah upaya menghakimi pendapat, dan kelompok lain sebagai salah dan menyimpang. Jihad seakan menjadi istilah teknis hukum untuk menegaskan pandangan teologis kelompok puritan yang tertutup dan intoleran. Karena itu *counter*-jihad terhadap kelompok puritan pada dasarnya tidak sebatas pada wilayah fikih, akan tetapi juga teologi dan akhlak (moralitas). Penghargaan terhadap kemajemukan yang sejatinya bagian dari akhlak dinilai menyeleweng dari autentisitas dan karena itu perlu adanya eks-komunikasi (pengucilan dan pengeluaran dari komunitas Islam) bagi kelompok tertentu dengan vonis teologis *takfīr, riddah* dan *bid'ah.* Kelompok puritan dalam hal ini telah gagal membedakan mana aspek-aspek *uṣūliyah* dan mana *furu'iyah* yang ditoleransi untuk berbeda. Aspek *furū'iyah* yang sesungguhnya sangat luas dalam keberagamaan ditekan sedemikian rupa sehingga nyaris semua aspek keberagamaan adalah *uṣūliyah* dan *taken for granted.*[71]Padahal menurut pandangan Abou El Fadl selama sebuah teks rentan terhadap interpretasi, maka subtansi teks tersebut termasuk bagian dari *furū'iyah.* Dan kenyataannya, sebagian besar teks mempunyai potensi atau terbuka terhadap interpretasi, kecuali teks-teks tentang ibadah. Sementara *uṣūliyah* berkaitan dengan kebenaran yang bersifat definitif dan mendasar. Seorang yuris bisa saja mengklaim bahwa suatu aturan hukum bersifat *uṣūliyah*, akan tetapi klaim seperti ini menuntut adanya

---

70. Ibid., 160.
71. Tidak dipungkiri menurut Abou El Fadl bahwa tren kontemporer menunjukkan adanya usaha untuk membatasi jangkauan dari furu' dan lebih banyak memasukkan aturan hukum pada skop usul, dan karenanya membatasi posibilitas keberagaman wacana diskursif fiqh. Lihat Abou El Fadl, *Speaking in God's Name,* 65.

pertanggungjawaban dan sikap kehati-hatian serta pengendalian diri dari yuris. Pelestarian kehidupan manusia sebagai sebuah nilai, tentu termasuk kebenaran yang definitif. Tuhan berfirman: "Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar".[72] Sementara frasa "melainkan dengan sebab yang benar" tentu terbuka untuk diinterpretasikan dan diperdebatkan.[73]

Banyaknya subtansi teks yang dinilai sebagai bagian dari *uṣūl al-dīn* tercermin dalam perbandingan prosentase cakupan *sharī'ah* dan fikih. Kelompok puritan pada dasarnya bisa menerima perbedaan antara *sharī'ah* dan fikih. Syari'at - berbeda dengan fikih - adalah cerminan kehendak ilahi terhadap kode tingkah laku manusia, sementara fikih adalah pemahaman manusia terhadap aspek *sharī'ah* yang terbukukan dalam al-Qur'an dan Sunnah. Akan tetapi mereka mengklaim bahwa cakupan *sharī'ah* cukup luas, yakni 90%, sedang aspek fikih yang hanya 10% saja.[74] Itu artinya banyak hal yang diklaim sudah baku dari Tuhan dan menutup intervensi nalar dan pemahaman manusia dan karenanya tidak diperkenankan adanya *ikhtilāf*.

Besarnya prosentase aspek ibadah dibandingkan dengan aspek *mu'āmalah* disebabkan karena adanya prasangka teologis bahwa ada jarak yang menganga antara manusia dan Tuhan. Sementara manusia diciptakan untuk melakukan ketundukan secara total (*total submision*) kepada Tuhan. Untuk itu dibakukanlah paket-paket ibadah yang bersifat formal yang diyakini bisa mengatasi jarak tersebut. Walaupun pada kenyataannya, apa yang mereka lakukan sesungguhnya hanya bersifat artifisial, karena ibadah bisa mempunyai cakupan yang

---

72. Al-An'am (6): 151.
73. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan,* 101 – 102.
74. Abou El Fadl, *The Great Theft ... ,* 151.

sangat luas, sebagaimana luasnya kehidupan manusia itu sendiri. Bagi mereka, kesempurnaan ibadah menjadi sangat penting sebagai simbol dan representasi ketundukan. Kesempurnaan ketundukan bagi mereka hanya absah melalui jalur Islam saja, dan tentunya Islam berdasar tafsir mereka yang otoritarian. Kesempurnaan ibadah secara formal pada gilirannya akan menghantarkan pelakunya ke surga.[75]

E. Abou El Fadl: Pertarungan Moderat *versus* Puritan

Banyak kritikan – disamping pujian – yang dilontarkan kepada Abou El Fadl dan pemikiran fikihnya, sebuah dilema bagi seorang reformis dan pemikir Islam di Barat. Dideskripsikan secara "hiperbolik" oleh simpatisannya dalam sebuah *website* yang didedikasikan untuknya, "*the most important and influential thinker in modern era*", Abou El Fadl dinilai sebagai "*stealth islamist*" oleh beberapa pengamat Barat. Sementara beberapa pengikut muslim liberal menyebut Abou El Fadl sebagai "*a dictatorship of muslim jurist*". Respon kerasnya terhadap peristiwa 11 September 2001 juga membawa pada percobaan pembunuhan terhadap dirinya oleh kelompok Puritan. Tesisnya tentang relasi Islam dan demokrasi juga membawa pada risistensi dari kalangan internal Islam, karena dinilai keluar dari perspektif Islam.[76]

Jihad sebagai sebuah prinsip yang diusung Abou El Fadl pada dasarnya merupakan wujud kritik dan protes Abou El Fadl terhadap merebaknya jihad sebagai sebuah institusi yang dimainkan oleh kelompok puritan. Jihad sebagai sebuah prinsip lahir dari pemikiran fikih yang moderat sebagai lawan

75. Ibid., 156.
76. Abdelwahab El-Affendi, *The People on the Edge: Religious Reform and the Burden of the Western Muslim Intellectual* (London, Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2010), 41.

dari pemikiran fikih yang bersifat puritan. Pemikiran fikih yang moderat *versus* yang puritan pada dasarnya adalah pertarungan yang bersifat teologis. Hal ini menyangkut bagaimana persepsi ketuhanan komunitas tertentu berpengaruh secara positif terhadap tafsirnya terhadap realitas. Hal ini harus dimediasi oleh poros penting, wacana etika *(al-akhlāq al-naẓari)*, yang bersifat independen. Penentuan dan penilaian "baik' dan "buruk" lebih diorientasikan pada hakikat perbuatan, bukan karena semata perintah *shar',* atau bahkan perintah fikih. Perbuatan "mencuri" misalnya, dinilai buruk bukan karena teks memang menyatakan demikian, akan tetapi karena memang hakikat perbuatan tersebut buruk.

Oposisi Abou El Fadl yang begitu kuat terhadap orientasi ideologis dan epistemologis, pada saat yang bersamaan mengisyaratkan pada muatan ideologis dan epistemologis yang hendak ditawarkan, dan "dibakukan" dalam konteks pemikiran Islam. Apalagi bila dipahami bahwa ideologi dan epistemologi adalah dua hal yang saling mengandaikan. Dalam setiap ideologi selalu terkandung sisi-sisi epistemologis, sementara dalam epistemologi juga terkandung unsur ideologi yang tidak terlihat secara eksplisit.[77] Ideologi adalah instrumen sosial politik yang digunakan untuk mengarahkan perilaku publik. Konfrontasi dua ideologi akan mengarah pada pandangan dan penafsiran dunia yang terbagi dalam dua kutub ideologis.[78]Ini sebagaimana pernyataan Abou El Fadl bahwa pemahaman kelompok puritan lebih merupakan ideologi nasional anti

77. Al-Jabiri, *Al-Khiṭāb al-'Arabi al-Mu'āshir; Dirāsah Taḥlīliyah Naqdiyah* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1999), 200.
78. Lihat, Valla Vakili, "Abdul Karim Soroush dan Diskursus Kritik di Iran", dalam John l Esposito dan John O. Ovoll, *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer,* terj. Sugeng Hariyanto at. Al. (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), 19.

kolonialisme-imperialiasme daripada warisan tradisi Islam.[79] ideologi ini mengandaikan epistemologi keagamaan yang bersifat literalis. Sementara epistemologi rasional Abou El Fadl terkandung ideologi perlawanan yang bersifat lunak terhadap imperialisme sembari menekankan pentingnya pembangunan internal umat. Perpaduan antara epistemologi dan ideologi akan mengkristal, meminjam istilah al-Jabiri, dalam bentuk nalar politis. Di antara piranti nalar politis adalah *al-'aqīdah* (teologi).[80]

Karena itu ideologi moderat yang diusung Abou El Fadl yang merupakan bentuk protes terhadap ideologi puritan, bisa saja mengarah pada bentuk militansi baru memberangus kelompok yang dinilai puritan, dan pada saat yang sama kontradiktif dengan hakikat kemajemukan. Di sisi yang lain, harus diakui bahwa perspektif moderasi Abou El Fadl tidak bisa dipisahkan dengan latar belakang sosio-kultural spesifik Abou El Fadl, yakni masyarakat Amerika yang berbeda dengan masyarakat-masyarakat lain. Artinya, tidak semua pemahaman dan pengamalan keagamaan bisa dirujukkan pada konteks Amerika, atau masyarakat muslim Amerika yang *nota bene*-nya minoritas. Ini sebagaimana kelompok minoritas mempunyai standar fikih sendiri, atau yang disebut dengan *fiqh al-aqalliyāt*.

Karena itu, pemikiran fikih Abou El Fadl pada dasarnya merupakan refleksi dari *fiqh al-aqalliyāt*[81] yang intinya adalah

79. Abou El Fadl, *Terrorism Is At Odds With Islamic Tradition*, dalam, (Akses, 27 Nopember 2007).

80. Piranti yang lain adalah *al-qabīlah* (etnisitas-kesukuan), dan *al-ghanīmah* (harta kekayaan). Lihat al-Jabiri, *al-'Aql al-Siyāsi al-'Arabi; Muḥaddidatuh wa Tajalliyātuh* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1991).

81. *al-Aqalliyāt* adalah sekelompok manusia yang berada dalam suatu wilayah dan berbeda dengan mayoritas, baik dalam hal agama, mazhab, bahasa dan yang semisalnya. Istilah ini sering kali disematkan pada persoalan agama/keyakinan.

bagaimana umat Islam bisa *survive* di negara lain yang nonmuslim dengan tidak tercerabut dari fundamen agama.[82] Di sisi yang lain, ada kesan bagaimana menegaskan bahwa Islam adalah agama damai, dan karenanya bukan ancaman bagi masyarakat Amerika, karenanya keberadaaan mereka seyogyanya diterima. Karena itu suara vokal Abou El Fadl terhadap kebijakan-kebijakan Amerika terhadap dunia Islam masih terdengar lirih. Atau, kritik Abou El Fadl terhadap jihad dan kekerasan belum banyak diarahkan pada akar persoalan, yakni hegemoni Amerika, akan tetapi lebih diarahkan pada pemahaman dan praktek keagamaan masyarakat muslim. Idealnya, kritik terhadap Barat dan Amerika serta kritik terhadap tradisi berikut pemahamannya dilakukan secara berimbang. Ini semua sama sekali tidak berarti bahwa pemikirannya tidak layak untuk diapresiasi, atau pemikirannya hanya cocok untuk masyarakat minoritas. Di tengah arus besar globalisasi, pemikirannya menjadi bagian dari dinamika kontekstualisasi fikih jihad.

Penulis sepakat dengan tawaran Abou El Fadl untuk menjadikan jihad sebagai sebuah prinsip, akan tetapi meng-

---

Ini sebagaimana *al-Aqalliyāt al-Muslimah* (minoritas muslim) yang hidup Barat. Kelompok minoritas biasanya lemah dihadapan mayoritas. Fiqh minoritas dalam hal ini hendak mengatur bagaimana minoritas mengamalkan agamanya sehingga bisa berdampingan dengan mayoritas. Lihat, Yusūf al-Qaraḍāwī, *Fi. Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah* (Kairo: Dar al-Shurūq, 2001), 15.

82. Di antara karakter *fiqh al-Aqalliyā*t adalah: 1). Ijtihad kontemporer, 2). Mempertimbangkan kaidah fiqhiyyah yang bersifat *kulliyah (murā'ah al-qawā'id al-fiqhiyah al-kulliyah),* 3). Memperhatikan fiqh realitas, 4). Orientasi pada *fiqh al-jamā'ah*, 5). Didasarkan pada prinsip dan metode yang memudahkan *(manhāj al-taysīr)*, 6). Berpedoman pada kaidah "perubahan fatwa karena perubahan *'illah* (*taghayyur al-fatwā bi taghayyur mūjibātihā*), 7). Memperhatikan prinsip *tadarruj,* 9). Pengakuan terhadap hal-hal yang bersifat darurat dan kebutuhan manusia, 10). Keluar dari ikatan mazhab. Lihat, Ibid., 40 – 60.

hilangkan sama sekali unsur perang sebagai bagian dari jihad tentu mengundang resistensi tersendiri. Pengalaman perang pada masa Nabi dan sahabat misalnya, tentu tidak cukup hanya dinamai sebagai *qitāl,* karena spirit dari pengalaman tersebut adalah jihad. Pengakuan bahwa perang merupakan bagian dari jihad tidak serta merta mengabsahkan tindakan kekerasan dan jihad kelompok puritan sebagai bagian dari jihad, karena jihad dengan pedang mempunyai persyaratan-persyaratan yang cukup ketat dengan sepenuhnya mempertimbangkan etika perang sebagaimana terangkum dalam tradisi fikih, dan termasuk mempertimbangkan kondisi sosio-budaya masyarakat modern. Dalam konteks aturan fikih, menarik untuk membedakan antara norma dan nilai.[83] Aturan-aturan jihad dalam fikih adalah norma yang sangat terikat dengan situasi sosial budaya yang mengitarinya, sementara nilai jihad bersifat universal, dan tidak terikat ruang dan waktu. Nilai jihad inilah yang selayaknya terus dikobarkan, karena ia konsen pada nilai-nilai kemanusiaan yang diistilahkan fikih dengan *maqāṣid al-sharī'ah.* Nilai-nilai jihad dalam hal ini berpusat pada *al-kulliyāt al-khams* (pemeliharaan akal, agama, jiwa, keturunan, harta). Jihad yang dilakukan oleh

83. Nilai dipahami sebagai sesuatu yang mempunyai konotasi yang baik, yang positif, yang berharga, yang memiliki suatu arti. Sementara norma adalah alat ukur, atau patokan kepadanya sesuatu hendak diukur. Karena yang diukur adalah manusia dari sisi baik buruknya tingkah laku (non-material-lahiriyah), maka kaidah-kaidah yang berlaku di masyarakat biasanya menjadi rujukannya. Berdasar pengertian tersebut, nilai dan norma mempunyai kaitan yang cukup erat. Nilai merupakan sesuatu yang tidak kelihatan, yang hanya dapat diekspresikan melalui norma. Tanpa nilai, sebuah norma akan menjadi sia-sia. Di belakang norma ada suatu nilai yang hendak dibela. Norma "jangan membunuh", hanya punya arti karena norma itu membela dan melindungi nilai tertentu, yaitu nyawa dan kehidupan itu sendiri. Lihat, Antonius Atosokhi et al., *Relasi dengan Sesama: Character Building II* (Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2002), 144, 148, 153.

Nabi dan sahabatnya pada dasarnya adalah untuk merealisasikan kebebasan beragama, jiwa dan yang lainnya. Akan tetapi, konteks memaksa Nabi dan sahabatnya untuk menggunakan kekerasan, setelah sebelumnya cukup lama menahan diri. Sementara itu, nilai-nilai jihad di era modern tentu mempunyai banyak saluran aplikasi. Jihad era modern tidak saja ditujukan pada *the other,* akan tetapi juga mengarah ke dalam diri umat Islam. Saluran jihad era modern lebih pada penguasaan ilmu pengetahuan, teknologi, informasi, dan kekuatan-kekuatan yang bersifat diplomatis. Dengan melihat karakter modernitas, diharapkan jihad justru tidak kontraproduktif dengan nilai-nilai yang hendak diusungnya.

Persoalan nilai yang lintas waktu dan batas inilah yang menurut penulis menjadi konsen Abou El Fadl. Nilai-nilai yang bersifat universal menurutnya harus diutamakan dari pada norma-norma yang bersifat partikular. Nilai adalah basis bagi norma-norma *fiqhiyah.* Orientasi pada nilai ini kemudian diaplikasikan dalam kerangka kerja epsitemologinya, yakni dengan pendekatan interpretatif dan metode hermeneutisnya terhadap teks-teks hukum. Dengan model ini diyakini bisa menyibak nilai-nilai dibalik teks dan norma. Nilai-nilai dibalik teks tersebut kemudian digali dengan penekanan pada pembangunan perspektif teologis yang humanis dan fungsional dalam tataran kehidupan manusia. Perspektif teologis-humanis ini pada gilirannya bisa melahirkan wacana moralitas dan etika (*al-akhlāq al-naẓari*), dan pada sisi yang lain bisa mewarnai wacana penilaian baik dan buruk dalam tindakan-tindakan *fiqhiyah* umat Islam.

Penekanan pada aspek teologi, di satu sisi, cukup signifikan dalam rangka merelasikan fikih dengan moralitas. Selain itu, pembacaan terhadap teks dalam bingkai perubahan realitas sosiopolitik pada dasarnya adalah berbicara persoalan

teologi. David L. Johnston menyatakan bahwa mereka yang mengartikulasikan pandangan dunianya berdasar pemahamannya terhadap teks-teks suci pada dasarnya bekerja dalam bingkai teologi. Proyek seperti ini selalu terjadi dalam konteks yang partikular dengan melibatkan teori hermeneutika dan epistemologi tertentu.[84] Sementara itu, bagi Abou El Fadl, teologi (tauhid) sangat strategis dalam praktek *fiqhiyah* umat Islam. Teologi mesti dikaitkan dengan komitmen moral manusia. Menurutnya, pandangan moral manusia tidak dapat mengeluarkan Tuhan sebagai partisipan aktif dalam urusan manusia. Kehidupan yang baik tidak bisa menegasikan Tuhan, karena Tuhan adalah bagian dari akhlak dan semesta material manusia.[85] Akan tetapi di sisi lain, membawa fikih pada wacana teologi, pada dasarnya mengarah pada wilayah yang cukup spekulatif. Kajian tentang keindahan Tuhan (*The Beauty*) misalnya, merupakan kajian yang bersifat spekulatif dan filosofis. Kajian-kajian yang bersifat filosofis tentunya hanya bisa ditangkap oleh kaum intelektual, dan tidak untuk orang-orang awam. Karena itu, feasibilitas pemikiran, epistemologi dan metode yang ditawarkan Abou El Fadl hanya cocok untuk kaum intelektual. Bagaimana menerjemahkan pemikirannya di tingkat awam merupakan PR tersendiri.

---

84. David L. Johnston, "*Maqāṣid al-Sharī'ah*: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Right", *Die Welts des Islams* (47, 2), 150.
85. Pendapat Abou El Fadl di atas sekaligus menjadi sanggahan bagi beberapa kalangan yang beranggapan bahwa tidak relevan memasukkan wacana teologi (tauhid) dalam persoalan fikih dan kekerasan atas nama agama. Tariq Ali misalnya, pengarang buku *The Clash of Fundamentalism: Crusades, Jihads, and Modernity,* mengatakan bahwa fenomena kekerasan kelompok puritan lebih berkaitan dengan persoalan politik, dan tidak ada hubungannya dengan teologi. Lihat, Tariq Ali, "Theological Distractions", dalam Abou El Fadl et al., *The Place of Tolerance in Islam,* 41.

Menurut pembacaan penulis, hal di atas merupakan representasi dari idealisme Abou El Fadl dalam mewujudkan, meminjam istilah Wael B. Hallaq, otoritas epistemis.[86] Kevakuman otoritas fikih dalam konteks modern mengilhami Abou El Fadl untuk merumuskan standar kemampuan mereka yang akan menjabarkan teks ke dalam aturan-aturan hukum konkrit. Rumusan otoritas epistemis dalam bingkai fikih ini sekaligus merupakan *counter* terhadap kelompok puritan yang dinilai telah menyerobot dan mengisi kevakuman otoritas. Otoritas epistemis menurut Abou El Fadl, selain mengacu pada otoritas legal-rasional, dipersyaratkan mempunyai pijakan teologi yang humanis dan fungsional dan berpihak pada moralitas (akhlak). Hal ini sesuai dengan penyelidikan Hallaq, bahwa otoritas legal memang bersifat epistemik, akan tetapi kesalehan dan moralitas tetap memainkan peran yang signifikan.[87] Dengan karakter otoritas fikih semacam ini, fikih dinilai akan membumi dan bersifat partisipatif dalam percaturan global.

Dari hal di atas bisa dipahami bahwa Abou El Fadl adalah sosok pemikir yang *involved* (terlibat). Ini sebagaimana pengakuan Abou El Fadl sendiri bahwa ia adalah muslim yang melakukan kajian terhadap tradisi Islam, dan bukan seorang sosiolog yang hanya mendeskripsikan fakta dan menganalisanya, tanpa adanya nilai-nilai yang akan diperjuangkan. Sebagai

---

86. Menurut Hallaq, fikih sejak awal merupakan persoalan pengetahuan. Karena itu berbicara tentang fikih pada dasarnya berbicara tentang kompetensi epistemik yang bersifat personal, bukan politik, sosial, bahkan keagamaan. Otoritas atau kompetensi epistemik ini dibuktikan dengan pranata ijtihad dalam fikih. Lihat, Wael B. Hallaq, *The Origin and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 165.
87. Hallaq, *An Introduction to Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 35.

seorang muslim, Abou El Fadl meyakini akan otentisitas al-Qur'an sebagai wahyu Tuhan. Konsen Abou El Fadl adalah pada bagaimana al-Qur'an yang turun pada etape kesejarahan tertentu dipahami dan diamalkan dalam konteks modern. Kajian fikih Abou El Fadl dalam hal ini tidak sebatas pada "*what should we know and obey?*", akan tetapi juga mengarah pada pertanyaan "*howness*" (epistemologi) dan "*whyness*" (aksiologi). Dua pertanyaan terakhir ini, menurut Akh. Minhaji dan Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, bisa mempertemukan kajian fikih dengan ilmu-ilmu sosial dan humaniora.[88]

Selain pengakuan terhadap otentisitas al-Qur'an, Abou El Fadl juga sering merujuk pada tradisi dalam mengangkat nilai-nilai keislaman tertentu. Ini artinya, Abou El Fadl tidak tercerabut dari akar tradisi, atau apakah ini hanya merupakan upaya justifikatif terhadap nilai-nilai yang dipromosikannya? Apakah pemilihan secara selektif terhadap tradisi untuk mendukung nilai-nilai tertentu sebagaimana dilakukan Abou El Fadl pada hakikatnya sama dengan yang dilakukan kelompok Puritan. Kelompok puritan menurut Abou El Fadl telah menyeleksi teks dalam rangka mendukung agenda ideologis mereka. Menurut penulis, apa yang dilakukan Abou El Fadl berbeda dengan kelompok Puritan. Berdasar kajiannya terhadap tradisi fikih, Abou El Fadl sampai pada kesimpulan bahwa tradisi ini sangat kaya dan bersifat majemuk. Karena itu, penyederhanaan terhadap tradisi, pemilahan secara hitam-putih, dan pandangan yang bersifat positivistik terhadap fikih, sebagaimana dilakukan oleh kelompok puritan, tidak menemukan relevansinya. Pendekatan yang bersifat

---

88. Akh. Minhaji dan Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, "Arah Baru Studi Hukum Islam di Indonesia", dalam http://www.ditpertais.net/jurnal/vol62003g.asp (8 mei 2008)

hermeneutis dalam hal ini merupakan respon Abou El Fadl terhadap pendekatan positivistik terhadap fikih. Fikih sebagai bagian dari humaniora tentu tidak saja mengandalkan akurasi dan kejelasan saja, akan tetapi diharapkan mampu mengakomodasi kisi-kisi spiritualitas dan moralitas, serta pengalaman intelektual manusia. *Wallāh A'lam.*

BAB VII
PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari bahasan-bahasan sebelumnya dan dengan mengacu pada rumusan masalah dalam kajian buku ini, penulis dapat menyimpulkan hal-hal sebagai berikut:

1. Abou El Fadl melihat jihad sebagai sebuah prinsip (jihad *as a principle*), dan bukan jihad sebagai institusi (jihad *as an institution*). Jihad sebagai sebuah prinsip mempunyai cakupan yang luas, aplikasi yang tidak tunggal dan lebih ditekankan pada idealisme, serta spirit moral dalam segenap aktivitas muslim dalam menggapai kemajuan. Karena itu, ia mengidentikkan etos jihad dengan etika protestan dalam tesis Weber. Jihad sama sekali tidak identik dengan kekerasan dan perang, karena itulah al-Qur'an membedakannya dengan konsep *qitāl*. Perang menurut konsep jihad dinilai sebagai buruk (*sharr*) yang terkadang terpaksa dilakukan karena alasan defensif (*sharr ḍarūrī*) dan sebisa mungkin dihindari (*kurh*). Berdasar pembacaannya pada tradisi dan teks-teks keagamaan secara komprehensif, Abou El Fadl

berpendapat bahwa kekerasan atas nama agama dengan balutan slogan jihad bertentangan dengan status manusia sebagai khalifah Tuhan, bertentangan dengan perintah untuk menjalin dialog, dan harmoni dengan sesama, dan bertentangan dengan ide pembangunan peradaban manusia. Jihad bagi Abou El Fadl juga tidak bisa disamakan dengan perang suci (*holy war*) sebagaimana dipahami oleh banyak kalangan Barat. Tidak sebagaimana dalam agama Kristen yang mempunyai otoritas kependetaan yang bisa menjamin kesucian sebuah perang, dalam Islam tidak ada otoritas serupa yang berhak memberikan penilaian terhadap status perang. Dalam Islam, penentuannya merupakan hak ekslusif Tuhan, sementara manusia terlalu lemah untuk bisa menangkap intensi Tuhan, dan karenanya, kehati-hatian, kejujuran dan kerendahan hati mutlak diperlukan. Jihad juga tidak bisa untuk mengabsahkan tindakan terorisme, karena terorisme tidak sesuai dengan prinsip jihad, bahkan dengan aturan perang sekalipun. Ini sebagaimana tindakan terorisme tidak membedakan antara *combatant* (*muḥārib*) dan *non-combatant* (*ghayr muḥārib*) yang terdiri dari anak-anak, wanita dan lanjut usia. Selain itu, terorisme sering kali melakukan *random killing* (*qaṭl al-ghīlah*) terhadap semua target, yakni tidak memberi kesempatan kepada mereka untuk melakukan pembelaan diri, dan keburukan-keburukan lain dari terorisme sebagaimana dijelaskan dalam bab sebelumnya. Menurut Abou El Fadl, jihad dengan kekerasan dan terorisme bukan merupakan resistensi yang proporsional terhadap hegemoni Barat. Terorisme muslim, dan hegemoni Barat keduanya bersifat represif, mengontrol dan menindas serta dehumanistik. Resistensi terhadap hegemoni Barat mestinya bersifat budaya, moral dan intelektual. Jihad

yang pertama dilakukan seharusnya bersifat internal, yakni bagaimana membangun pemerintahan muslim yang lebih berdaya saing di tingkat global. Konsepsi jihad Abou El Fadl juga bermuara pada bagaimana melakukan rekonsepsi terhadap dikotomi *dār al-Islām* dan *dār al-ḥarb* serta interaksi muslim dan nonmuslim. Karena selama konsepsi wilayah ini bersifat dikotomik dengan pemaknaan klasik, dan selama konsepsi terhadap nonmuslim masih "bias", dipastikan jihad akan selalu mengarah pada aplikasi yang bersifat fisik. Jihad sebagai resistensi terhadap Barat – kasus 11 September – juga bukan merupakan simtom dari benturan peradaban sebagaimana dinyatakan oleh banyak kalangan di Barat. Tesis tentang benturan peradaban sendiri mempunyai banyak kelemahan dan karenanya tidak bisa untuk memotret aktivitas jihad kontemporer. Konsepsi Jihad Abou El Fadl di atas tidak terlepas dari situasi dan horizon yang melingkupi Abou El Fadl, situasi sosial-budaya masyarakat Amerika, pengalaman hidup, dan posisinya sebagai bagian dari minoritas muslim.

2. Abou El Fadl adalah kategori pemikir progresif-ijtihadis sebagaimana Bassam Tibi, Muḥammad Shaḥrūr, Serif Mardin dan yang semisalnya dari kelompok *participant muslim* di Barat serta Amerika. Di antara karakter epistemologis menonjol dari kelompok ini, khususnya Abou El Fadl, adalah bahwa sumber hukum meliputi al-Qur'an, al-Sunnah, didukung oleh *fresh* ijtihad dengan melibatkan tidak saja tradisi klasik, akan tetapi juga pengetahuan modern, termasuk yang menonjol adalah sentuhan-sentuhan filsafat hukum modern dan etika, atau filsafat moral (*al-akhlāq al-naz}ari*). Kekhasan Abou El Fadl adalah kemampuannya untuk mensintesakan tradisi akademik Islam dan Barat

dalam rangka menumbuhkembangkan tradisi keilmuan dan praktek keberagamaan yang tidak tercerabut dari akar tradisi. Ini tidak terlepas dari kegundahan intelektualnya menghadapi fenomena mencairnya otoritas dalam bidang fikih yang kemudian direbut oleh kelompok puritan. Wawasannya tentang sumber klasik Islam tidak diragukan oleh banyak pihak sebagaimana wawasannya tentang keilmuan kontemporer. Perjalanan dan pengalaman akademik serta kiprahnya di dunia intelektual merupakan bukti akan hal ini. Keilmuan kontemporer yang dia miliki menjadi pisau bedah dan *tool of analysis* dalam memahami tradisi fikih. Hermeneutika, khususnya, merupakan piranti yang sangat menonjol dalam tulisan-tulisan Abou El Fadl. Ini sangat relevan karena sumber keilmuan fikih adalah teks yang tidak cukup didekati dengan keilmuan klasik saja. Selain itu dengan hermenutika Abou El Fadl bisa menangkap pesan moral dari teks yang selama ini tenggelam di balik pemaknaan yang bersifat literer terhadap teks hukum. Berbeda dengan pemikiran hermeneutika lainnya, Abou El Fadl mengusulkan model hermeneutika yang bersifat negosiatif antara *reader*, *author*, dan *text.* Abou El Fadl juga merumuskan syarat-syarat moral dalam penafsiran. Semua ini merupakan responnya terhadap merebaknya hermeneutika otoritarian dari kelompok puritan. Dengan hermeneutikanya, Abou El Fadl juga mampu menampilkan persoalan otoritas dan persoalan pemilik kedaulatan hukum (*sovereign*), persoalan yang krusial dalam konteks hukum. Bagi Abou El Fadl, potensi nalar yang telah diberikan Tuhan merupakan piranti menentukan dalam memahami bahasa fikih sebagaimana ia lebih berorientasi pada rasionalitas. Kecendrungannya pada rasionalitas dan moralitas dalam

memahami fikih dapat dikatakan segaris dengan teori hukum alam (*natural law theory*) yang berkembang di Barat. Nalar, menurutnya, berperan secara terus menerus untuk menyingkap keindahan Tuhan dan ideal-moral teks hukum. Yang partikular menurutnya harus ditundukkan pada yang universal. Nilai-nilai etis dan akhlak dari teks-teks hukum harus dijadikan kartu truf bagi aturan-aturan hukum yang spesifik dan partikular. Sementara itu, ia menolak dikatakan mewarisi tradisi *mu'tazili*, karena menurutnya, kebenaran dan keindahan merupakan interaksi yang bersifat dinamis antara revelasi, nalar, dan persepsi terhadap alam, serta ciptaan, dan juga realitas kontekstual.

3. Konsepsi jihad Abou El Fadl bisa dinilai mempunyai relevansi dengan persoalan relasi fikih dan akhlak. Pondasi teologis yang bersifat humanis, atau penekanan pada perspektif ketuhanan yang bersifat feminim bisa menjembatani relasi fikih dan akhlak. Abou El Fadl sendiri menyebut ekstrimitas jihad dan terorisme kelompok Puritan dengan *the theology of intolerance.* Itu artinya bahwa praktek-praktek *fiqhiyah* yang menyimpang dari nilai-nilai akhlak, sebenarnya bersumber pada pandangan yang sangat mendasar, yakni pandangan dan persepsi teologis, misalnya, bahwa seorang penafsir hukum harus mempunyai pengetahuan apriori tentang jalan Tuhan; apakah jalan Tuhan itu, keindahan, keadilan, kasih sayang atau kemuliaan. Perspektif ketuhanan yang bersifat feminim ini tentu akan melahirkan konsep dan aplikasi jihad yang humanis, atau melahirkan "jihad *as a principle*" bukan jihad *as an institution*" yang bersifat keras dan menebar kebencian. Jihad sebagai prinsip adalah jihad yang bersubtansikan moralitas dan akhlak yang pada intinya menebar sebanyak mungkin kemaslahatan terhadap yang lain.

Ini pada gilirannya memungkinkan terwujudnya masyarakat madani (*civil society*), yakni masyarakat yang cerdas, moderat, penuh dengan harmoni dan demokratis. Ini sekaligus bisa dikatakan hasil dari fusi horizon Abou El Fadl dengan teks yang dibacanya. Tafsiran jihad Abou El Fadl tidak terlepas dari situasi hermeneutika Abou El Fadl, yakni masyarakat Amerika yang berbudaya liberal-demokratis. Teks-teks jihad ditafsirkan dalam kerangka pengukuhan eksistensi masyarakat sipil. Ini sebagaimana pendapatnya bahwa kultur masyarakat madani yang berakhlak dan beradab dinilai cukup penting dalam menghasilkan penafsir-penafsir hukum yang otoritatif. Ini sebagaimana pernyataannya bahwa penafsir hukum akan menafsirkan teks dengan tafsiran yang meneguhkan situasi sosial budayanya. Penafsir hukum yang datang dari budaya yang despotik akan menghasilkan tafsiran hukum yang despotik pula. Sementara penafsir hukum yang datang dari masyarakat madani yang penuh dengan nuansa akhlak akan menghasilkan tafsiran hukum yang moderat dan humanis. Kepentingan Abou El Fadl terkait dengan masyarakat sipil dan demokrasi tak terlepas dari pengalaman budaya masyarakat sipil Amerika dan tradisi intelektual di sana. Sebagai bagian dari penduduk pendatang dan minoritas muslim di Amerika yang bergaul secara intensif dengan penduduk asli menuntutnya untuk berfikir dan bersikap moderat tanpa mengorbankan nilai-nilai fundamental agama. Apa yang dilakukan adalah *adjusting traditional Islamic norm to American context.* Inilah jalan yang diambil dan dipromosikan Abou El Fadl *vis a vis* kelompok muslim Puritan yang menegaskan identitas simbolik di tengah konteks budaya Amerika. Apa yang dilakukan Abou El Fadl tentu bukan hanya bersifat pragmatis untuk bisa *survive* di Amerika, akan tetapi ia menegaskan bahwa dalam banyak

hal budaya madani masyarakat Amerika pararel dengan nilai-nilai tradisi keislaman yang kosmopolit. Akan tetapi di sisi lain, Abou El Fadl juga berusaha untuk tetap bersikap kritis terhadap Barat dan Amerika. Kebijakan internasional Amerika dan hegemoninya terhadap negara-negara muslim dinilai tak kalah berbahayanya dengan tindakan terorisme. Seorang yang konsen terhadap akhlak, tentu tidak ingin terjebak pada pilihan-pilihan yang bersifat oportunis.

B. Implikasi Teoritik

Berdasar hantaran kerangka konseptual relasi fikih, teologi serta akhlak dengan sinaran teori interdependensi fungsional hukum dan teologi dan pembacaan terhadap pemikiran Abou El Fadl tentang jihad dapat diperoleh implikasi teoritik sebagai berikut:

1. Semakin tertutup dan ekslusif pandangan teologis atau konsepsi tauhid seseorang, semakin tertutup dan literal konsepsi *fiqhiyah*-nya dan pada gilirannya menghasilkan perilaku *fiqhiyah* yang bersifat a-historis dan menjauh dari nilai *maqāṣid* dan dengan sendirinya menjauh dari nilai-nilai akhlak.
2. Sebaliknya semakin terbuka konsepsi teologis seseorang dengan persepsi ketuhanan yang lebih banyak menampilkan sifat-sifat Tuhan yang fungsional bagi interaksi kemanusiaan, maka akan semakin ramah pola berfikih seseorang, semakin dekat dengan nilai *maqāṣid* dan nilai-nilai akhlak.

Implikasi teoritik ini semakin mengaskan keterkaitan antara fikih dan akhlak. Fikih sebagai keilmuan yang mewujud pada perilaku yang konkrit adalah bangunan yang fondasinya adalah keimanan (tauhid) dan *iḥsān* (akhlak). Karenanya,

fikih merupakan manifestasi dari pola dan model persepsi ketauhidan dan akhlak.

C. Keterbatasan Studi

"Tiada gading yang tak retak" adalah ungkapan yang tepat dari studi terhadap pemikiran Jihad Abou El Fadl dan relevansinya dengan relasi fikih, akhlak dan tauhid ini. Keterbatasan studi ini meliputi:

1. Studi ini adalah studi teks dengan metode hermeneutika. Di antara ciri dari kajian teks dan hermeneutika adalah diperbolehkannya pra asumsi yang dibawa oleh pembacanya dalam membaca teks. Artinya bahwa dimungkinkan pembaca memperkaya nilai teks atau sebaliknya. Karena itu dalam batas tertentu ada subyektivitas pembaca yang bernegosiasi dengan teks dan pengarang. Orang lain yang melakukan studi yang sama dimungkin akan menghasilkan kesimpulan yang berbeda. Ini mungkin salah satu keterbatasan studi ini, walau penulis telah mencoba untuk bersikap proporsional dalam menjalin relasi dengan teks dan pengarangnya. Karena itu studi-studi lanjutan dengan memakai metode yang lain bisa mencairkan kemungkinan keterbatasan ini.
2. Studi ini berkaitan dengan pemikiran seseorang dalam kurun waktu tertentu. Salah satu karakter pemikiran adalah berkembang, bahkan mungkin berubah sesuai dengan interaksi pemiliknya dengan totalitas situasi sosial, budaya dan keagamaan yang mengitari seseorang. Karena itu hasil studi ini hanya merepresentasikan pemikiran Abou El Fadl pada masa, utamanya, sebelum ia menkonfigurasikan ide-idenya ke dalam bentuk tulisan, atau pada masa yang bisa diyakini sebagai motivatornya dalam menuliskan idenya. Karena itu pemikirannya tidak bisa ditansfer ke dalam etape

kehidupan Abou El Fadl yang lain, selama konteks yang mengelilinginya berbeda. Ini sebagaimana pemikirannya sekarang tidak bisa dirujukkan pada periode awal kehidupan intelektualnya, yakni ketika ia masih diselimuti dengan bayangan puritanisme.

BIBLIOGRAFI

A. Sumber Buku

‘Āshūr, Ibn. *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr.* al-Maktabah al-Shāmilah, al-Iṣdār al-Thāni, 2.11.

‘Ali, Mohammad Mohar. *Sirah al-Nabi and the Orientalist.* Madinah: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur’an dan Cetre for the Service of Sunnah and Sirah, 1997.

A’la, Abd. *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal : Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia.* Jakarta: Paramadina, 2003.

________. *Melampaui Dialog Agama.* Jakarta: Kompas, 2002.

Abdullah. Saeed, *Islamic Thought: An Introduction.* New York: Routledge, 2006.

Achmad, Nur. (ed.). *Pluralitas Agama; Kerukunan dan Keragaman.* Jakarta: Kompas, 2000.

Adnan, Gunawan. *Women and Glorious Qur’an: An Analytical Study of Women-Related Verses of Surah an-Nisa’.* Gottingen: des Universitatsverlages, 2004.

Affendi, Abdelwahab. *The People on the Edge: Religious Reform and the Burden of the Western Muslim Intellectual.* London, Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2010.

Almascati, Hilmi Bakar. *Panduan Jihad Untuk Aktivis Gerakan Islam.* Jakarta: Gema Insani Press, 2001.

Amīn, Aḥmad. *Kitāb al-Akhlāq.* Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣ riyyah, 1931.

Armstrong, Karen. *Islam: A Short History.* New York: The Modern Library, 2002.

_________. *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi*, terj. Satrio Wahono, et al. (Jakarta: Serambi, 2002), XI – XII.

_________. *Perang Suci: Dari Perang salib Hingga Perang Teluk,* terj. Hikmat Darmawan. Jakarta: Serambi, 2003.

Asfar, Muḥammad. (ed.). *Islam Lunak Islam Radikal; Pesantren, Terorisme dan Bom Bali.*Surabaya: PuSDeHAM dan JP Press, 2003.

Atosokhi, Antonius. et al., *Relasi dengan Sesama: Character Building II.* Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2002.

Auda, Jasser. *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach.* London: The International Institute of Islamic Thought, 2008.

Azra, Azyumardi. *Munuju Masyarakat Madani: Gagasan, Fakta, dan Tantangan.* Bandung: Rosdakarya, 2000.

Baali, Fuad. & Ali Wardi. *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles; A Social Perspective.*Massachusetts: G.K. Hall and Co. Boston, 1981.

Baderin, Mashod A. *International Human Rights and Islamic Law.*Oxford: Oxford University Press, 2003.

Al-Baghāwi. *Ma'ālim al-Tanzīl.* Muḥaqqiq: Muḥammad 'Abdullāh al-Namr, et al. t.t.p.: Dār Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1997.

Bagir, Zainal Abidin. et al., *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi.* Jakarta: Mizan, 2005.

Bartkowski, John P. dan Helen A. Regis, "Religious Civility, Civil society, and Charitable Choise: Faith - Based Poverty Relief in the Post - Welfare Era". Dale MacConkey dan Peter Augustine Lawler (eds.). *Faith, Morality and Civil Society*. Oxford: Lexington Book, 2003.

Bleicher, Joseph. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique.* London: Routledge, Boston and Henley, 1980.

Bonner, Michael. *Jihad in Islamic History.*Princeton: Princeton University Press, 2006.

Bonney, Richard. *Jihad from Qur'an to Bin Laden.*New York: Palgrave Macmillan, 2004.

Brown, Daniel W. *A New Introduction to Islam.*Oxford: Blackwell Publishing, 2009.

Al-Būṭi, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān. *al-Jihād fi al-Islām: Kayf Nafhamuh wa Kayf Numārisuh.* Beirut: Dār al-Fikr, 1993.

Al-Bukhārī. *Ṣaḥīh al-Bukhāri: Bāb Faḍl al-Ḥajj al-Mabrūr.* al-Maktabah al-Shāmilah, al-Iṣdār al-Thāni, 2.11.

Chandoke, Neera. *Is Violence Constitutive of Civil Society.* London: The NGPA Working Papers, 2007.

Chirzin, Muḥammad. *Kontroversi Jihad di Indonesia; Modernis VS Fundamentalis*. Yogyakarta: Pilar Media, 2006.

Daniels, Timothy. *Islamic Spectrum in Java.* Burlington: Ashgate, 2009.

Al-Darimī. *Sunan al-Darimī: Bāb fi Jihād al-Mushrikīn bi al-Lisān wa al-Yad.* al-Maktabah al-Shamilah, al-Iṣdār al-Thāni, 2.11.

Dudziak, Mary L. (ed.). *September 11 in History.* Duke: Duke University Press, 2003.

Dwijayanto, Arik. *Ijtihad 'Umar b. Khattab* (Skripsi: STAIN Ponorogo, 2008).

El-Fadl, Khaled M. Abou. "The Human Rights Comitment in Modern Islam." Runzo et.al., *Human Rights and Responsibilities in the World Religions*. Oxford: One World, 2003: 301-364.

________. "The Ugly Modern and the Modern Ugly: Reclaiming the Beautiful in Islam". Dalam Omid Safi (ed.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism.* Oxford: Oneworld, 2003: 33-77.

________. *The Place of Tolerance in Islam.* diedit oleh Joshua Cohen dan Ian Lague. Boston: Beacon Press, 2002.

________."Islam and the Challenge of Democracy". Edward E. Curtis IV (ed.), *The Columbia Sourcebook of Muslim in the United States.* New York: Columbia University Press, t.t..

________.*Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam.* Jakarta: Serambi, 2003.

________.*The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists.* New York: Harpercollins Publisher, 2005.

________.*The Islamic Law of Rebellion: The Rise and Development of the Juristic Discourse on Insurrection, Insurgency and Brigandage.* Disertasi: Princeton University, 1999.

________.*The Search for Beuty in Islam: A Conference of the Books.* Lanham: Rowman & Littlefield Publisher, 2006.

Endar S., Hendrikus. "Humanisme dan Agama". Bambang Sugiharto, *Humanisme dan Humaniora: Relevansinya bagi Pendidikan.* Yogyakarta: Jalasutra, 2008.

Esposito, John L. (ed.), *Siapakah Muslim Moderate?.*terj. Suaidi Asyari Jakarta: Kultura, 2008.

________. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* Oxford: Oxford University Press, 1992.

Fanani, Muhyar. *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern.* Yogyakarta: LKiS, 2010.

Firestone, Reuven. *Jihad: The Origin of Holy War in Islam.* Oxford: Oxford University Press, 1999.

Funk, Nathan C. dan Meena Sharify-Funk, "Western-Islamic Hermeneutics as a Dialogical Imperative". Dalam Danielle Poe dan Eddy Souffrant (ed.), *Parceling the Globe: Philosophical Explorations in Globalization, Global Behavior, and Peace.* New York: The Visible Earth, 2008: 25 – 42.

Gadamer, Hans George. *Truth and Method.* New York & London: Continum, 2004.

Gergez, Fawaz A. *Amerika dan Politik Islam: Benturan Peradaban atau Benturan Kepentingan.* terj. Kili Pringgodigdo dan Hamid Basyaib. Jakarta: Alvabet, 2002.

Al-Ghazāli, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥ ammad. *Al-Mustaṣfa min 'Ilm al-Uṣūl.* Beirut: Dar Ihya` al-Turath al-'Arabi, 1997

Gunduz , Sinasi. dan Cafer S. Yaran (ed.). *Dialectical Relation between Change and Continuity in the Turkish Intellectual Tradition.* Washington D.C.: The Council for Research in Value and Philosophy, 2005.

Hamidi, M. Arwan. *Dinamisasi Penafsiran al-Qur'an: Percikan Pemikiran Legal Hermeneutics Khaled M. Abou El Fadl.* Ponorogo: PC. Lakspesdam NU Ponorogo, 2010.

Ḥasan, Khālid Ramaḍān. *Mu'jam Uṣūl al-Fiqh.* Mesir: al-Rawḍah, 1998.

Al-Ḥibban, Ibn. *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān : Bab Faḍl al-Jihād,* Juz XV. al-Maktabah al-Shamilah, al-Iṣdār al-Thāni, 2.11.

Al-Ḥusayni, 'Abd al-Razzāq. *Tāj al-'Arūs fi Jawāhir al-Qamūs.* al-Maktabah al-Shamilah, al-Iṣdār al-Thāni, 2.11.

Hadziq, Abdullah. "Teologi Fungsional: Sebuah Kajian dari Dimensi Makna dan Fungsi bagi Pengembangan Masyarakat". M. Amin Syukur, at al., *Teologi Islam Terapan: Upaya Antisipatif terhadap Hedonisme Kehidupan Modern.* Solo: Tiga Serangkai, t.t.

_________.*Rekonsiliasi Psikologi Sufistik dan Humanistik.* Semarang: Rasail, 2005.

Al-Hajjaj, Muslim b. *Ṣaḥīḥ Muslim.* Beirut: Dār Iḥya` al-Turāth al-'Arabi, t.t..

Hamidi, Jazim. *Hermeneutika Hukum: Teori Penemuan Hukum Baru dengan Interpretasi Teks.* Yogyakarta : UII Press, 2005.

Hanafi, Hasan. *Hermeneutika al-Qur'an,* terj. Yudian Wahyudi dan Hamdiah Latif Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.

Hanbal, Muḥammad b. *Musnad Aḥmad b. Ḥanbal.* al-Maktabah al-Shāmilah, al-Iṣdār al-Thāni, 2.11.

Harahap, Syahrin. *Islam: Konsep dan Implementasi Pemberdayaan.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.

Hasan, Noorhaidi. *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia.* New York: Cornell Southeast Asia Program Publication, 2006.

Hefner, Robert W. *Civil Islam: Islam dan Demokratisasi di Indonesia.* terj. Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS, 2001), 32.

Herbert, David. *Religioun and Civil Society: Rethinking Public Religion in the Contemporary World.* England: Ashgate, 2003.

Hermansen, Marcia. "The Evolution of American Muslim Responses to 9/11". Dalam Ron Geaver, et al., *Islan and the West: Post 9/11.* Burlington: Asghate, 2004.

Hidayat, Komaruddin. "Etika dalam Kitab Suci dan Relevansinya dalam Kehidupan Modern (Studi Kasus di Turki)". Dalam Nurcholish Madjid et al., *Islam Universal.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

_________. *Memahami Bahasa Agama.* Jakarta: Paramadina, 1996.

Hunter, Shireen T. "Conclusion." Shireen T. Hunter dan Huma Malik (ed.), *Islam and Human Right: Advancing a US – Muslim Dialogue.* Washington D.C.: Center For Strategic and International Studies, 2005: 122-129.

________dan Huma Malik, (ed.), *Modernization, Democracy and Islam.* Washington, D.C. : Center for Strategic and International Studies, 2005.

Huntington, Samuel P. "The Clash of Civilization?" Dalam Joanne Meyerowitz (ed.), *History and September 11 Th.* Philadelpia: Temple University Press, 2003: 223-226.

________. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order.* New York: Touchstone Books, 1998.

Hourani, George F. *Islamic Rationalism: the Ethic of 'Abd al-Jabbar.* Oxford: Clarendon Press, 1971.

Izetbegovic, 'Alija 'Ali."The Meaning of Humanism." Marcel A. Boisard, *Humanism in Islam.* Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2003: xi-xvii.

Al-Jābiri. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi; Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li al-Nuẓum al-Ma'rifah fi al-Thaqāfah al-'Arabiyyah.* Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1993.

Jainuri, Achmad. *Orientasi Ideologi Gerakan Islam.* Surabaya: lpam, 2004.

Kaldor, Mary. *Global Civil Society: An Answer to War.* Malden: Polity Press, 2003.

Kathīr, Ibn. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm.* Muḥaqqiq: Sāmī b. Muḥ ammad Salāmah. t.t.p.: Dar Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1999.

Khallāf, 'Abdul al-Wahhāb. *'Ilm Uṣūl al-Fiqh.* Kuwait: Dār al-Qalm, 1977.

Khan, Maulana Wahiduddin. *The True Jihad: The Concept of Peace, Tolerance and Non-Violence in Islam.* New Delhi: Islamic Center, 2002.

Kiswati, Tsuroya. *al-Juwaini Peletak Teologi Rasional dalam Islam.* Surabaya: Erlangga, 2008.

Kuntowijoyo. *Islam sebagai Ilmu; Epistemologi, Metodologi dan Etika.*Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.

Kurzman, Charles. "The Globalization in Islamic Discourse", dalam Ali Muhammadi (ed), *Islam Encountering Globalization.* New York: RoutledgeCurzon, 2002.

Leonard, Karen. *Muslim in the United States: the States of Research.* (New York: Russel sage Foundation, 2003.

Levine, Peter. *Nietzsche and the Modern Crisis of the Humanities.*New York: State University of New York Press, 1995.

Lewis, Bernard. *The Political Language of Islam.* Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

_________. *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror.* New York: The Modern Library, 2003.

Magnis-Suseno, Franz. *Etika Dasar: Masalah-Masalah Pokok Filsafat Moral.* Yogyakarta: Kanisius, 1987.

_________. *Etika Kebangsaan Etika Kemanusiaan.* Yogykarta: Kanisius, 2008.

Majah, Ibn. *Sunan Ibn Majah: Bab al-Hajj Jihad al-Nisā'.* al-Maktabah al-Shāmilah, al-Iṣdār al-Thāni, 2.11.

Maulani, Z.A. et al. *Islam dan Terorisme: Dari Minyak Hingga Hegemoni Barat*. Yogyakarta: UCY Press, 2005.

Mawardi, Imam. "Fiqh al-Aqalliyyat: Rekonsiderasi *Maqāṣid al-Sharī'ah* tentang pemberlakuan Hukum Islam Bagi

Masyarakat Minoritas Muslim". *Ringkasan Disertasi.* Surabaya: Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2009.

Al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaytiyyah. Kuwayt: t.n.p., t.t.

Miskawayh, Ibn. *Tahdhīb al-Akhlāq wa Taṭhīr al-A'raq.* Ibn al-Khaṭīb (Muḥaqqiq) t.t.p.: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, t.t..

Mu'jam Lughat al-Fuqahā̧ (Al-Maktabah al-Shāmilah, al-Iṣ dār al-Thāni, 2.11)

Murphy, Jeffrie G. dan Jules L. Coleman.*Philosophy of Law: An Introduction to Jurisprudence.* Colorado: Westview Press, 1990.

Muslim, *Ṣaḥīh Muslim: Bab Taḥrīm Mekkata wa Ṣaydihā wa Khalāhā*. Juz II: 986. al-Maktabah al-Shamilah, al-Iṣ dār al-Thāni, 2.11.

Nakhleh, Emile. *A Necessary Engagement: Re-inventing America's Relations with the Muslim World.* Princeton: Princeton University Press, 2009.

Nasā'`i, Ahmad b. Shu'ayb Abi 'Abd al-Rahman. *Al-Sunan al-Kubra.* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991.

Nasr, Seyyed Hossein. *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity.* Toronto: HarperCollins, 2004.

Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya.* Jakarta: UI Press, 1979.

Al-Nawāwi. *Rawḍah al-Ṭālibīn wa 'Umdah al-Muftīn.* al-Maktabah al-Shāmilah, al-Iṣdār al-Thāni, 2.11.

Neusner, Jacob. (ed.). *World Religions in America.*Louisville: Westminster John Knox Press, 2009.

Nigosian, S. A. *Islam: Its History, Teaching and Practices.* Indiana: Indiana University Press, 2004.

Nurdi, Herry. *Lobi Zionis dan Rezim Bush.* Jakarta: Hikmah, t.t..

Palmer-Fernandez, Gabriel. (ed.). "Islamic Law of War", dalam *Encyclopedia of Religion and War.* New York: Routledge, 2004.

Pearlstein, Richard M. *Fatal Future: Transnational Terrorism and the New Global Disorder.* Texas: The University of Texas Press, 2004.

Peters, Rudolf. *Jihad in Classical and Modern Islam.*Princeton: Markus Wiener Publisher, 2008.

Al-Qaraḍāwī, Yūsūf. *Fi. Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah.* Kairo: Dar al-Shurūq, 2001.

Quṭb, Sayyid. *Fi Ẓilāl al-Qur'ān.* al-Maktabah al-Shāmilah, al-Iṣdār al-Thāni, 2.11.

_________. *Islam and Universal Peace.* New York: American Trust Publications, 1983.

Rahardjo, Dawam. *Ensiklopedi al-Qur'ān; Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci.* Jakarta: Paramadina, 1996.

_________. *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik bangsa.* Jakarta: Mizan, 1999.

Raharjo,Mudjia. *Dasar-Dasar Hermenutika: Antara Intensionalisme dan Gadamerian* Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2008.

Rahman, Fazlur. "Functional Interdependence of Law and Theology". G. E. von Grunebaum ed.). *Theology and Law in Islam.*Wiesbaden: Otto Harassowitz, 1971: 89-97.

Rakhmat, Jalaluddin. *Dahulukan Akhlak di atas Fiqh.* Jakarta: Mizan, 2007.

Rofiq, Choirul. *Sejarah Peradaban Islam: Dari Masa Klasik Hingga Modern.* Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2009.

Rohmanu, Abid. "Puritanisme dan Cita Ideal Humanisme Islam". Dalam Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.). *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009: 477 – 500.

Rusli."Puritan dan Moderat dalam Islam". Dalam Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.). *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer.*Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009: 449-476.

S.P., Soetarman.et al., *Fundamentalisme, Agama-Agama dan Tekhnologi.* Jakarta: Gunung Mulia, 1996.

Al-Sa'di, 'Abd al-Rahman b. Nāṣir b. *Taysīr al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan.* Muhaqiq: 'Abd al-Rahman b. Ma'la. t.t.p.: Mu'assasah al-Risalah, 2000.

Said, Edward W. *Orientalism.* New York: Vintage Book, 1979.

Sānū, Quṭb Muṣṭafā. *Fī Muṣṭalaḥ al-Irhāb wa Ḥukmih: Qirā'ah Naqdiyyah fi al-Mafhūm wa al-Ḥukm min Manẓur Shar'iy.* al-Maktabah al-Shamilah, al-Iṣdār al-Thāni, 2.11.

Sāyih, Aḥmad 'Abd al-Raḥīm. *Risālah Ri'āyah al-Maṣlaḥ ah li al-Imām al-Ṭūfi.* Mesir: al-Dār al-Miṣriyyah al-Libnāniyyah, t.t.

Safi, Omid. (ed.). *Progressive Muslims: on Justice, Gender, and Pluralism.* Oxford: Oneworld, 2003.

Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein. *Islam and the Challenge of Human Rights.* Oxford: Oxford University Press, 2009.

Schacht, Joseph. “Theology and Law in Islam”.Dalam G. E. von Grunebaum (ed.). *Theology and Law in Islam.* Wiesbaden: Otto Harassowitz, 1971: 3-23.

Schumann, Olaf H. *Menghadapi Tantangan, Memperjuangkan Kerukunan.* Jakarta: Guning Mulia, 2006.

Schwartz, Stephen Sulaiman. *Dua Wajah Islam; Moderatisme dan Fundamentalisme dalam Wacana Global.*terj. Hodri Ariev.Jakarta: Blantika, LibforALL Foundation, The Wahid Institute, Center for Islamic Pluralism, 2007.

Seligman, Adam B. *The Idea of Civil Society.*New York: The Free Press, 1992.

Shāfi'i, al-Imām Taqi al-Dīn Abī Bakr b. Muḥammad al-Ḥ usayni al-Ḥisni al-Dimshaqi. *Kifāyah al-Akhyār fi Ḥill Ghāyah al-Ikhtiṣār.* Surabaya: al-Hidayah, t.t..

Shaḥrūr, Muḥammad. *Naḥw Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islām: Fiqh al-Mar'ah (al-Waṣiyah, al-Irth, al-Qawāmah, al-Ta'addudiyah, al-Libās).* Sūriyah: al-Ahālī, 2000.

Shiddieqy, M. Hasbi. *Falsafah Hukum Islam.* Jakarta: Bulan Bintang, 1993.

shihab, Alwi. *Islam Inklusif.* Jakarta: Mizan, 1998.

________.*Membedah Islam di Barat.* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004.

Shihab, M. Quraish. *Wawasan al-Qur'an.* Bandung: Mizan, 1998.

Shimogaki, Kazuo. *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme.* Terj. M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula. Yogyakarta: LKiS, 2000.

Sinaga, Martin L. et al. (ed.). *Pergulatan Kehadiran Kristen di Indonesia* : *Teks-Teks Terpilih Eka Darmaputera.* Jakarta: Gunung Mulia, 2005.

Sonn, Tamara. *Islam: A Brief History.* United Kingdom: Blackwell Publishing, 2010.

Stewart, David. (ed.). *Exploring the Philosophy of Religion.*New York: Prentice-Hall, 1980.

Sumaryono, E. *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat.* Yogyakarta: kanisius, 1993.

Al-Suyūṭi, Jalāl al-Dīn. *al-Dawr al-Muntathirah fi al-Aḥādīth al-Mushtaharah,* Juz I, 11. al-Maktabah al-Shāmilah, al-Iṣdār al-Thāni, 2.11.

_________. *Jāmi' al-Aḥadīth.* al-Maktabah al-Shāmilah, al-Iṣdār al-Thāni, 2.11.

Syari'ati, Ali. *Humanisme antara Islam dan Mazhab Barat.* terj. Afif Muhammad Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.

Syarifuddin, Amir. "Pengertian dan Sumber Hukum Islam" dalam Tiem Penulis Proyek Pembinaan Prasarana dan Sarana Perguruan Tinggi Agama/IAIN, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Dirjen Pembinaan Kelembagaan Agama Islam Depag, 1987),

Al-Ṭabari. *Jāmi' al-Bayān fi Ta'wīl al-Qur'ān,* Muḥaqqiq: Aḥmad Muḥammad Shākir. t.t.p.: Mu'assasah al-Risālah, 2000.

Taufik, Ahmad. et al. *Sejarah Pemikiran dan Tokoh Modernisme Islam.* Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2005.

Tibi, Bassam. “War and Peace in Islam”.Sohail H. Hashmi (ed.). *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict.* Princeton: Princeton University Press, 2002: 175-193.

________.*Political Islam, World Politic and Europe.*Canada: Routledge, 2008.

Wacks, Raymond. *Philosophy of Law: A Very Short Introduction.* Oxford: Oxford University Press, 2006.

Warbke, Georgia. G*adamer: Hermeneutic, Tradition and Reason.* Cambridge: Polity Press, 1987.

Wensink, A. J. *al-Mu’jam al-Mufahras li al-Alfāẓ al-Hadīth al-Nabawi.* Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

Williams, John Alden. *Islam.*t.t.p.: Forgotten Books, 2008.

Winter, Miriam Theresa. “Witnessing to the Spirit: Reflections on an Emerging American Spirituality”, dalam Ian Markham dan Ibrahim M. Abū Rabi’, *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences.* Oxford: Oneworld, 2002.

Ya‘la, Abū.*Musnad Abi Ya‘la al-Mūṣilī*: *Bab al-Haj Jihad kul Ḍ ā’if* . Juz XIV: 198. al-Maktabah al-Shamilah, al-Iṣdār al-Thāni, 2.11.

Yadlin, Rivka. “Shall East and West Never Meet? The Civilizational Debate in Contemporary Arab-Muslim Discourse”. Meir Litvak, M*iddle Eastern Societies and the West* (Tel Aviv: Tel Aviv University, 2006.

Yahnasī, Aḥmad Fatḥi. M*adkhal al-Fiqh al-Jinā’i al-Islāmi.* Beirut: Dār al-Shurūq, 1989.

Zaqzūq, Muḥammad Ḥamdī. *Muqaddimah fi ‘Ilm al-Akhlāq.* Kuwait: Dār al-Qalm, 1983.

Zayd, Nasr Hamid Abū. *Tekstualitas al-Qur'an.*terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LKiS, 2002.

Sumber Jurnal Ilmiah

Abdullah, M. Amin. "*al-Ta'wil al-'Ilmi:* Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci". *al-Jami'ah* , Vol. 39, No. 2 (Juli-Desember 2001): 359-389.

Adnan, Patompo. "Pemaknaan Jihad dan Problem Aplikasinya dalam Tataran Sosial" *Ulumuna,* Vol. X, No. 1 (Januari – Juni 2006): 41-58.

Al-Alwāni, Ṭāhā Jabir. "The Role of Islamic Ijtihad in the Regulation and Correction of Capital Markets".*The American Journal of Islamic Sciences,*Vol. 14, No. 3 (Musim Gugur, 1997): 39 – 66.

Bassiouni, M. Cherif. "Evolving Apprauches to Jihad: From Self-Defence to Revolutionary and Regim – Change Political Violence".*Chicago Journal of International Law* (Summer, 2007).

El-Fadl, Khaled M. Abou."Islam and the Challenge of Democracy." *Journal UCLA School of Law* . Vol. 1, No. 1 (Summer, 2005).: 3-17.

_________. "Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eight to the Eleventh/Seventeenth centuries". *Islamic Law and Society.*Vol. 1, No. 2 (1994): 141-187.

Fradkin, Hillel. "America in Islam", *Public Interest*, (Spring, 2004).

Gould, Mark. "Understanding Jihad", *Policy Review,* (February and March 2005): 15-32.

Johnston, David L. "*Maqāṣid al-Sharī'ah*: Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Right", *Die Welts des Islams* (47, 2): 149-187.

Omar, A. Rashied. "Islam and Violence".*The Ecumenical Review* (April 2003): 158-163.

Reinhart, Kevin. "Islamic Law as Islamic Ethics".*The Journal of Religious Ethics* (2001): 186-203.

Rohmanu, Abid. "Imām al-Ghazāli dan Kerangka Keilmuan Usul al-Fiqh: Tela'ah terhadap al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl". Dalam *Justitia Islamica.* Vol. 6, No. 2 (Juli – Desember 2009): 1-24.

________. "Pluralisme dan Keadilan Sosial dalam Konsepsi Fiqh Humanistik Abou El Fadl". dalam *Islamica: Jurnal Studi Keislaman.* Vol. 4, No. 1 (September 2009): 17-34.

________."Kritik Teks dan Kekerasan Atas Nama Agama". *Al-Adabiya,* Vol. 2, No. 1 (Januari-Juni 2007): 81-95.

Shah-Kazemi, Reza. *Review* terhadap "Conference of the Books: The Search for Beuty in Islam". *Journal of Islamic Studies.*15, 2 (Mei 2004): 220-223.

Sluglett, Peter. *Review* terhadap buku, "What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East", *Muslim Minority Affairs* ,Vol. 23, No. 2 (Oktober 2003), 383-388.

Wallace, Brendan. "Applied hermeneutics and qualitative safety data: The CIRAS project", *Human Relation,* Vol. 56 (5).

Watanabe, Teresa. "Battling Islamic Puritans," Dalam *Los Angeles Times* (2 Januari 2002).

Sumber Internet

“Jizya” dalam http://en.wikipedia.org/wiki/Jizya (Akses 3 Juni 2008)

“Lecture with Prof. Khaled Abou El Fadl”, dalam http://www.msvnijmegen.nl/site/ne/activiteiten/2008-2009/lecture-with-prof.-khaled-abou-el-fadl.html (Akses, 5 Mei 2010).

“Making sense of Jihad vs. *Ḥirābah*”, dalam http://www.islamproject.org/education/D05_Hirabah.htm (Akses, 29 Maret 2010).

Ahmed, Akbar S. “Muslim as Minorities”. Dalam http://muslim-canada.org/livingislam4 .html, (Akses 8 Agustus 2009).

Budi, Indra. *Penelitian Sekunder,* dalam www.cs.ui.ac.id/WebKuliah/MetodologiPenelitian/ PenelitianSekunder.ppt (Akses, 16 Juli 2009).

Dialog Mother Jones dengan Abou El Fadl tentang masa depan Islam dan perannya di Dunia. http://www.motherjones.com/politics/2005/11/great-theft (8 Agustus 2009)

Dialog Produser Frontline, Helen Witney dengan Abou El Fadl dalam tema, “How did You Experience 11 September”, dalam http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/faith/interviews/elfadl.html (Akses, 14 Agustus 2009).

El-Fadl, Khaled M. Abou. “Commentary: Terororism is at Odds with Islamic Tradition”. Dalam http://www.muslimlawyers.net/news/index.php3?aktion=show&number=78 (Akses, 27 Nopember2007).

_________. “Peaceful Jihad”, http://www.scholarofthehouse.org/pjifrbotabai.html (Akses 7 Juli 2009)

________. “The Place of Tolerance in Islam; on Reading the Qur’an and – Misreading it”.Dalam http://bostonreview.mit.edu/BR26.6/elfadl.html (Akses, 3 Juni 2008).

________. “What Became of Tolerance in Islam”. Dalam http://www.scholarofthehouse.org/ whatlosantim.html, (Akses, 31 Desember 2007)

________.“Moderate Muslim under Siege”.Dalam http://www.scholarofthehouse.org/modnewyortim.html, (Akses, 31 Desember 2007).

________.“The Orphans of Modernity and the Clash of Civilizations”.http://www.scholarofthehouse.org/orofmodandcl.html (Akses, 31 Desember 2007).

________.“The Place of Tolerance in Islam”. Dalam http://bostonreview.mit.edu/BR26.6/elfadl.html (Akses, 27 Nopember 2009)

________.*Khaled Abou El Fadl Replies* dalam http:/bostonreview.net/nff.html. (5 Pebruari 2009).

________.“Jihad Gone Wrong”.Dalam http://www.scholarofthehouse.org/ jgowrinwikha.html, (Akses, 1 Maret 2010).

Fatwa-fatwa Abou El Fadl http://www.scholarofthehouse.org/oninma.html, (Akses 31 Desember 2007).

Himma, Kenneth Einar. “Legal Positivism”, dalam http://www.utm.edu/research /iep/legalpos.htm (Akses, 16 Pebruari 2009).

________.“Natural Law”. Dalam http://www.utm.edu/research/iep/n/natlaw.htm (Akses, 16 Pebruari 2009)

http://www.scribd.com/doc/6067785/Studi-Dokumentasi (Akses, 16 Juli 2009).

Jackson, Sherman A. "Domestic Terrorism in the Islamic Legal Tradition" dalam http://users.tpg.com.au/dezhen/jackson_terrorism.html (Akses, 29 Maret 2010).

Kamus Besar Bahasa Indonesia *Online*. *http://pusatbahasa.diknas.go.id/kbbi/index.php*

Khan, Muqtedar.*hadiah Amerika: Tradisi Baru Pemikiran Islam.* Dalam dalam http://www.commongroundnews.org/article.php?id=20839&lan=ba&sid=1&sp=1&isNew=0 (Akses, 20 Oktober 2009).

Ma'arif, Ahmad Syafi'i. "Abou El Fadl tentang Peta Umat". Dalam http://www.cmm.or.id/cmm-ind_more.php?id=A3363_0_3_0_M (Akses, 4 Mei 2010).

Ruz, Guy. "The War on the Word Jihad", dalam http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=6392989 (Akses, 29 Maret 2010).

Safrudin, Ahmad. "Demokrasi dalam Islam: Studi atas Pemikiran Abou El Fadl" dalam http://digilib.uinsuka.ac.id/gdl.php?mod=browse&op=read&id= digilib-uinsuka-ahmadsafru-2120&q=abou%20el%20fadl (6 juli 2009)

Al-Shāfi'i, *al-Risālah* (Teks Pdf dari www.al-mostafa.com).

Siradj, Said Aqiel. *Fiqh Berwawasan Etika* dalam http://www.republika.co.id, (5 Pebruari 2008).

The Daily Texan online dalam http://www.dailytexanonline.com/2.8461/expert-criticizes-extremist-views-of-islamic-law-1.1265190 (Akses, 4 Mei 2010).

Wawancara Mother Jones dengan Abou El Fadl, http://www.motherjones.com/politics/2005/11/great-theft (Akses 8 Agustus 2009)

BIOGRAFI

Dr. Abid Rohmanu, M.H.I. , dilahirkan di Ponorogo, 29 Pebruari 1976. Riwayat pendidikannya dimulai dari Madrasah Ibtidaiyyah Campurejo Sambit Ponorogo (1983–1989), kemudian Madrasah Tsanawiyah Negeri (MTsN) Jetis Ponorogo (1989–1992), Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK) sekaligus Pondok Pesantren Mamba'ul Ma'arif Denanyar Jombang (1992 – 1995). Pendidikan Tingginya dimulai di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta (1995 – 2000), kemudian Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya untuk jenjang S2 (2001 – 2003) dan jenjang S3 (2007 - 2010).

Semenjak selesai jenjang S2 (2003), ia aktif di dunia pendidikan baik formal maupun nonformal: Pondok Pesantren Al-Jawahiriyah Campurejo Sambit Ponorogo dan Institut Agama Islam Sunan Giri (INSURI) Ponorogo. Pada Tahun 2008, Abid Rohmanu juga mulai aktif mengajar di Jurusan Syari'ah, Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Ponorogo. Pada Tahun 2011, ia dipercaya diberi amanah menjadi Asisten Direktur Program Pascasarjana STAIN Ponorogo. Selain itu, dalam dunia tulis-menulis, Abid Rohmanu juga dipercaya untuk menjadi Penyunting Pelaksana Jurnal Ilmiah "Justitia Islamica" Jurusan Syari'ah STAIN Ponorogo, Jurnal "Al-Tahrir", STAIN Ponorogo (2008 –

sekarang), dan Ketua Penyunting Jurnal Ilmiah 'Al-Adabiya" INSURI Ponorogo (2011 - sekarang).

Di sela-sela kesibukannya, Abid Rohmanu juga mencoba untuk menuangkan gagasannya tentang wacana keislaman dalam bentuk artikel yang bertebaran dalam beberapa jurnal ilmiah dan populer, di antaranya adalah: "Fiqh dan Tantangan Global", *AULA*, No. 05 Tahun XXV/Mei 2003; "Rekonstruksi Teori Qiyas dan Hukum Kontemporer", *AULA* No. 04 Tahun XXVI/ April 2004; "Rekonstruksi Teori *Qiyās* dan Upaya Menjawab Tantangan Persoalan Hukum Kontemporer: Studi terhadap Pemikiran Muhammad 'Ābid al-Jābirī", *Antologi Kajian Islam*, Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Press, Cet. I, 2004; "Masyarakat Pesantren dan Pembentukan *Capital Resources*" *Al-Adabiya*, Vol. 1, No. 1, Januari – Juni 2006; "Rekontruksi Nalar Ijtihad Dan Humanisasi Praksis Ajaran Islam: *Counter* terhadap Pemaknaan Konsep Jihad Konvensional", *Ulumuna* Vol. X, No. 1, Januari – Juni 2006, "Menguak *Background* Pemikiran Sufistik Ibn 'Arabi", *Al-Adabiya*, Vol. 1, No. 2, Juli – Desember 2006, "Melacak Genealogi Nalar Arab", *Qalamuna*, Vol. 1, No. 2, 2006, "Kritik Teks dan Kekerasan Atas Nama Agama", *Al-Adabiya*, Vol. 2, No. 1, Januari – Juni 2007; "Nikah Mut'ah: Menyusuri Status Perempuan dalam Tradisi Arab-Islam", *Al-Adabiya*, Vol. 2, No. 2, Juli – Desember 2007; "Pluralisme, Demokrasi dan Keadilan Sosial dalam Konsepsi Fiqh Humanistik Abou El Fadl", *Islamica*, Vol. 4, No. 1, September 2009; "Melacak Genealogi Nalar Arab" dalam Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009); "Puritanisme dan Cita Ideal Humanisme Islam", dalam Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009); "Al-Ghazali dan Kerangka Keilmuan Uṣūl al-Fiqh", Justitia Islamica, Vol. , No. 2, Juli – Desember 2009.

Pada dasarnya masuk pada kluster pengembangan studi Islam, yakni fokus pada eksistensi dan pendalaman studi-studi Islam (*Islamic studies*), sementara itu sub klusternya adalah bidang hukum Islam. Karena itu, buku ini bisa menjadi referensi pendukung bagi mereka yang terlibat di Fakultas dan Jurusan Syari'ah. Walaupun begitu, buku ini juga bisa menjadi konsumsi khalayak luas, mengingat jihad merupakan isu publik dan menjadi konsen banyak kalangan.

Jl. Pramuka 156 Ponorogo 63471
Telp. (0352) 481277 | e-mail: pppm.ponorogo@gmail.com